


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך חביכני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Kritische Untersuchungen

über

die kanonischen Evangelien,

ihr Verhältniß zu einander,

ihren Charakter und Ursprung.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,

ordentl. Professor der ev. Theologie an der Universität zu Tübingen.
R. d. O. d. w. K.

Tübingen,

Verlag und Druck von Ludw. Fr. Fues.

1847.

Vorrede.

Durch die gegenwärtige Schrift, welche sich zunächst an meine, im J. 1845 erschienene Schrift über den Apostel Paulus anschließt, sind meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Schriften des N. T. nunmehr zu ihrem Abschluß gekommen. Wie sie bei den Briefen des Kanons ihren Mittelpunkt darin haben, daß sich in ihnen die Individualität des Apostels Paulus in der hohen überwiegenden Bedeutung, die ihr der Geschichte zufolge gebührt, und nach welcher daher auch alles zu beurtheilen ist, was auf den Namen des Apostels Anspruch macht, herausstellt, so hätte ich im analogen Sinne die vorliegende Schrift mit dem Namen des Johannes bezeichnen können, um mit diesem Titel zu sagen, daß die ganze in ihr enthaltene Kritik der Evangelien, wenn auch nicht an einer gleich concreten Persönlichkeit, doch an einem gleich charakteristischen Namen hängt. Nur wenn man sich auf den Standpunkt des johanneischen Evangeliums gestellt, und dasselbe in seiner ganzen Eigenthümlichkeit aufgefaßt hat, hat man an ihm einen sichern kritischen Maaßstab, mit welchem alles in den Kreis der Evangelienkritik Gehörende gemessen werden kann. Dieß ist der leitende Gesichtspunkt, von welchem diese kritischen Untersuchungen über die Evangelien ausgegangen sind, und von welchem aus sie aufzufassen sind. Den Hauptbestandtheil der vorliegenden Schrift macht die in den Theologischen Jahrbüchern 1844 erschienene Abhandlung über das johanneische Evangelium aus. Sie erscheint hier auf's Neue, nachdem ich sie in ihrem ganzen Umfange wiederholt geprüft, und alles, was sich mir von verschiedenen Seiten zur

Berücksichtigung darbot, für sie benützt habe. Als ich jene Abhandlung verfaßte, reichte mein Blick noch nicht weiter, und ich hatte mir noch keine bestimmtere Ansicht über den Ursprung der übrigen Evangelien und ihr Verhältniß zu einander gebildet. Auf dem von mir eingeschlagenen Wege mußte ich zunächst auf das Lukas-Evangelium geführt werden, und es schließt sich nun auch hier die in den Theologischen Jahrbüchern 1846 erschienene Abhandlung über das Lukas-Evangelium an die frühere über das johanneische an, nicht etwa nur damit beide in ihrem Inhalt verwandte Abhandlungen äußerlich neben einander stehen, sondern in dem innern Zusammenhang einer Ansicht, die ihre objektive geschichtliche Wahrheit nicht besser bewähren kann, als dadurch, daß sie auf verschiedenen, aus einander liegenden Punkten weiter verfolgt, mit jedem weitern Schritte das schon früher gewonnene Resultat um so fester begründet. Es gilt dieß auch von den beiden andern, nun gleichfalls in den Kreis dieser Untersuchungen gezogenen Evangelien, bei welchen ich in meine für sich schon feststehende Ansicht von selbst das aufnehmen konnte, was durch die Ergebnisse der neueren Forschungen mehr und mehr zur allgemeinen Anerkennung gekommen ist. Hatte ich so bei diesen beiden Evangelien nicht erst eine neue Ansicht festzustellen, sondern nur eine schon gegebene weiter zu begründen, und genauer zu bestimmen, so war dagegen mein Interesse um so mehr darauf gerichtet, an ihnen das gesammte Verhältniß der Evangelien zu einander vollends in der Totalanschauung zusammenzufassen, die sich mir zuerst an dem johanneischen Evangelium aufgeschlossen hat.

Welche große Bedeutung die neutestamentliche Kritik nicht blos für die Theologie, sondern die christlich-religiöse Weltanschauung unserer Zeit überhaupt hat, läßt sich gewiß immer weniger verkennen. Je lebhafter das Interesse ist, mit welchem man sich mit der Frage über das Wesen und den geschichtlichen Ursprung des Christenthums beschäftigt, um so mehr muß man sich auch von der Unmöglichkeit

überzeugen, zu irgend einer befriedigenden Ansicht über jene Frage zu kommen, ehe man darüber in's Reine gekommen ist, wie es sich mit den Schriften verhält, an welche wir als die einzigen Urkunden über den Ursprung des Christenthums gewiesen sind. Je mehr, so betrachtet, eine so umfassende geschichtliche Frage in einem bestimmten Punkte aufgefaßt wird, um so concreter und schärfer läßt sie sich bestimmen, um so weniger kann man ihr durch halbe und zweideutige Antworten ausweichen. Man kann mit Recht behaupten, alle das Urchristenthum betreffenden Fragen haben ihren eigentlichen Mittelpunkt in der Einen Frage: wie der tief eingreifende Widerspruch zu lösen ist, welcher in den Evangelien selbst unläugbar zu Tage liegt? Von diesem Gesichtspunkt aus wollen daher auch die vorliegenden kritischen Untersuchungen die allgemeineren Fragen der Zeit in Betreff des Christenthums auf dem Punkte auffassen, auf welchem man sich der Nothwendigkeit einer Entscheidung am wenigsten entziehen kann. Wer zur Beantwortung einer solchen, noch immer so unerledigten, und doch für das Ganze so entscheidenden Frage einen neuen Weg betritt, muß sich voraus auf einen sehr ernstlichen Widerspruch gefaßt machen, dürfte er nur in demselben Verhältniß, in welchem er Widerspruch sogar selbst wünschen muß, auch einen um so besser motivirten, und um so tiefer in die Sache eingehenden erwarten. Vergebens habe ich in den vier Jahren, seit der ersten Erscheinung meiner Abhandlung über das johanneische Evangelium, einem solchen entgegengesehen. Aber freilich vornehm thuendes Ignoriren, unmotivirtes Protestiren in hohlen Phrasen, leeres Absprechen aus bloßen Partei-Motiven, kleinliches Kritteln an Nebensachen, ein solches Verfahren der Gegner, bei welchem man im besten Falle eine von einem rein apologetischen Interesse geleitete Erörterung einzelner untergeordneter Fragen erwarten darf, ist immer weit leichter und bequemer, als eine von Sachkenntniß und wissenschaftlichem Interesse zeugende Beurtheilung der Ansicht im Ganzen. Gesetzt auch, es könnte mir in manchen einzelnen Punkten

Irriges und Verfehltes nachgewiesen werden, so käme es doch immer noch darauf an, meiner Totalanschauung der evangelischen Geschichte eine andere gleich umfassende, und mit gleicher Consequenz durchgeführte entgegenzusetzen. So versuche man nun, was bisher noch nicht geschehen ist, mit besserem Erfolg an der jetzt in ihrem ganzen Zusammenhang entwickelten Ansicht, wie sie die vorliegende Schrift enthält. So viel glaube ich in jedem Falle ohne allen Schein einer Anmaaßung behaupten zu dürfen, welche Ansicht auch künftig der meinigen gegenüber in der Evangelienkritik sich geltend machen mag, es wird ihr nicht möglich seyn, sich eine allgemeinere Anerkennung zu erringen, ehe die meinige in ihrem ganzen Umfang, und mit ganz andern Gründen und Beweisen, als bis jetzt gegen sie vorgebracht worden sind, widerlegt seyn wird.

Inhalt.

Einleitung.

Zweiter Abschnitt.

Seite

Das Evangelium des Lucas . . . . 391—531

Das Evangelium des Marcus. . . . 535—567

Einleitung.

Die Geschichte der Evangelienkritik und der Standpunkt der gegenwärtigen Untersuchung.

Das Verhältniß, in welchem die vier kanonischen Evangelien als geschichtliche Darstellungen des Lebens Jesu zu einander stehen, ist ein so eigenthümliches, daß sich in der gesammten Literatur, der profanen wie der christlichen, nichts Aehnliches vorfindet. Alle vier beschreiben uns, ihrem wesentlichen Inhalt nach, den Verlauf der wenigen Jahre des öffentlichen Lebens Jesu mit so großer Uebereinstimmung, daß man glauben möchte, wenigstens die Verfasser der drei ersten haben mit gemeinschaftlicher Verabredung geschrieben, aber auch wieder mit so großer Differenz, wie wenn jeder dieser Schriftsteller von allen andern sich recht absichtlich unterscheiden wollte; je nachdem der eine oder der andere bald von diesem, bald von jenem mehr oder minder angezogen wird, modificirt sich das durch den ganzen Inhalt dieser evangelischen Geschichten hindurchgehende gemeinsame Verwandtsverhältniß in verschiedenen Formen, und es begegnen uns alle möglichen Variationen desselben zwischen den beiden äußersten Punkten, welche sich hier unterscheiden lassen, einer in wörtlicher Uebereinstimmung fortlaufenden Identität und einem thatsächlich vor Augen liegenden Widerspruch. Wie ist nun das Problem, das in dieser räthselhaften Erscheinung vor uns liegt, zu lösen? Diese Frage mußte sich schon seit der ältesten Zeit, seitdem man die vier Evangelien in der Ordnung, welche sie im Kanon haben, mit einander vergleichen konnte, und sich ihres Verhältnisses zu einander bewußt wurde, aufdringen, und die Antwort war theils nach der Verschiedenheit der an sich möglichen Standpunkte, theils nach dem theologischen Charakter der Zeiten, in welchen man sich mit dieser Frage beschäftigte, sehr verschieden. Schon dieß machte einen wesentlichen Unterschied, ob man von der Einheit zu der Verschiedenheit, oder von der Verschiedenheit zu der Einheit fort-

ging, somit entweder die Verschiedenheit aus der Einheit, oder die Einheit aus der Verschiedenheit erklären wollte; daß man sich aber vorzugsweise oder ausschließlich entweder auf den einen oder den andern der beiden an sich möglichen Standpunkte stellte, wodurch anders konnte dieß bedingt seyn, als durch den ganzen Charakter des jedesmaligen Zeitbewußtseyns? Es liegt daher in der Natur der Sache, daß sich auch in der ganzen Reihe der verschiedenen Versuche, die man zur Lösung jenes Problems machte, der allgemeine Entwicklungsgang des theologischen Bewußtseyns reflektirt; so verschieden die Hauptperioden desselben sind, so verschieden sind auch die Hauptantworten, die auf jene Frage gegeben werden. Im Allgemeinen konnte der Gang der Sache auch hier nur dieser seyn, daß das mit der vorliegenden Erscheinung als seinem gegebenen Objekt sich auseinandersetzende theologische Bewußtseyn von den dogmatischen und sonstigen subjektiven Voraussetzungen, welche der reinen Betrachtung der Sache mehr oder minder hemmend und trübend im Wege standen, sich allmählig läuterte und befreite, und in die Objektivität der geschichtlichen Verhältnisse, welchen diese Erscheinung selbst angehört, sich so hineinzustellen lernte, daß es sie als eine aus ihnen selbst hervorgegangene begreifen konnte. Ueberblicken wir von diesem Gesichtspunkt aus die verschiedenen, zur Lösung der Frage gemachten Hauptversuche, so können wir, um sie kurz mit einem allgemeinen Namen zu bezeichnen: 1. eine dogmatische, 2. eine abstrakt kritische, 3. eine negativ-kritische oder dialektische, und 4. eine geschichtliche Auffassung des fraglichen Verhältnisses der vier Evangelien unterscheiden.

1. Die dogmatische Auffassung.

Sie beruht auf dem Dogma von der Theopneustie, oder der Voraussetzung, daß die Evangelien einen göttlich inspirirten Inhalt haben. Ist demnach der heilige Geist selbst der Verfasser der Evangelien, welcher der Subjektivität der menschlichen Verfasser sich nur als seines Organes bediente, so ist in der Einheit des auctor primarius die Identität des Inhalts sosehr das Ueberwiegende und Substanzielle, daß die dabei stattfindenden Differenzen nur für etwas Unwesentliches gehalten werden können, nur für ein der tiefern Betrachtung immer wieder verschwindendes Moment. Es sind nicht vier Evangelien, sondern es ist, wie schon Irenäus treffend sich ausdrückte, nur ein quadriforme evangelium, derselbe Inhalt stellt sich nur um gewisser Beziehungen willen in einer vierfachen Form dar. Auf diesem von der Einheit ausgehenden Wege konnte der Fortschritt nur dadurch geschehen, daß man den Unterschied, welchen

man in der Einheit sich nicht verbergen konnte, mehr und mehr zu seinem Rechte kommen ließ, und die Ursachen desselben zu erforschen suchte, um ihn theils als etwas für den Inhalt Nothwendiges und Zweckmäßiges, theils wenigstens als etwas an sich Natürliches und Unanstößiges zu betrachten. Auf diesem Punkte steht schon Augustin, der erste Kirchenlehrer, welcher über das Verhältniß der vier Evangelien sich genauere Rechenschaft zu geben suchte. In seiner hieher gehörenden Schrift: De consensu Evangelistarum, erklärte er sich hierüber so (I, 1.): In conscribendo evangelio, quod divinitus ordinatum esse credendum est, ex numero eorum, quos ante passionem Dominus elegit, primum atque ultimum locum duo tenuerunt, primum Matthaeus, ultimum Ioannes, ut reliqui duo, qui ex illo numero non erant, sed tamen Christum in illis loquentem secuti erant, tanquam filii amplectendi ac per hoc in medio loco constituti, utroque ab eis latere munirentur. — Et quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum, velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur: sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit. Es ist demnach weder zufällig, daß die vier Evangelisten in dieser bestimmten Ordnung im Kanon auf einander folgen, noch, daß jeder derselben seine eigenthümliche Erzählungsweise hat, und in Folge derselben von den andern mehr oder minder abweicht. Denn keiner schrieb, ohne zu wissen, was sein Vorgänger geschrieben hat, man darf daher aus dem in den einzelnen Evangelien Fehlenden nicht schließen, daß sie es aus Unwissenheit übergangen haben, sondern es ist mit Bewußtseyn und Absicht geschehen, daß sie das Eine erzählen, das Andere nicht, und indem so alle vier in einander eingreifen, wirkt jeder in seinem Theile zur Einheit des Ganzen mit. Augustin geht jedoch noch weiter, er gibt zu, daß der Grund der Verschiedenheit auch darin liege, daß nicht alle des Inhalts der evangelischen Geschichte sich auf dieselbe Weise erinnerten, nur dürfe man auch hieraus nicht schließen, daß der Eine mit dem Andern in Widerspruch komme*). Schon Augustin hat, indem er das Matthäus-Evangelium der Vergleichung mit den drei andern zu Grunde legte, den ganzen

*) I, 12. Quod alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contrarium. Neque illud contrarium est, si alius dicit, quod alius praetermittit. Ut enim quisque meminerat, et ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est.

Inhalt der evangelischen Geschichte nach dem Gesichtspunkt einer Evangelien-Harmonie durchgearbeitet, und das Verhältniß der einzelnen Stücke zu einander nach den Kriterien der Identität und der Verschiedenheit zu bestimmen gesucht. Die von ihm zuerst auf diese Weise begonnene Arbeit hat am Ende des Mittelalters der berühmte Kanzler der Pariser Universität J. Gerson wieder aufgenommen *). Wie schon Augustin behauptete, daß jeder der vier Evangelisten suum quendam narrandi ordinem gehabt habe, so nämlich, daß sie solent praetermissa recordari, vel posterius facta praeoccupare, sicut divinitus suggerebantur, quae antea cognita postea recordando conscriberent **), so nahm auch Gerson einen dreifachen ordo, rei gestae, anticipationis und rememorationis an, wodurch demnach die Möglichkeit vorbehalten blieb, gleichlautende Erzählungen, ungeachtet ihrer verschiedenen Stellung und wohl auch sonstiger Differenzen, als identisch zu nehmen, und ebendamit die evangelische Geschichte, neben der freieren Bewegung der einzelnen Schriftsteller, in einer einfacheren und natürlicheren Gestalt ihren Verlauf nehmen zu lassen. Es ist aber schon an dem Werke Gerson's zu sehen, wie man unter Voraussetzung des alten Inspirationsdogma's die Lösung der Aufgabe nur darin finden konnte, die Bande, welche die vier Evangelisten zur Einheit eines Ganzen verknüpfen sollten, so eng als möglich zusammenzuziehen. Schon Gerson machte

*) Opp. ed. E. du Pin Antw. 1706. T. IV. S. 90.: Tentamus continuare prout inchoaverat (Augustinus). Visus est protinus labor vix explebilis maxime propter ordinis rerum gestarum incertitudinem. — Cum triplex sit ordo narrationis literalis, unus gestae rei, alter anticipationis, tertius rememorationis, prout spiritus sanctus voluit nunc ad hunc nunc ad illum ordinem movere scriptores, sufficiat probabilis collocatio facta sine praejudicio aliter vel sententium vel scribentium, non etiam tali ausu temerario, quin intemeratum velimus manere quadruplicis evangelistae narrationis sacramentum. Quis enim nesciat, Spiritum Christi potuisse sub uno eodemque penitus verborum sententiarumque contextu tradidisse gestorum suorum verborumque salutarem historiam? Sed cum magno sacramenti mysterio sibi placuit, sub quadam concordissima (si ita dici possit) dissonantia, mentes fidelium commovere ad humiliorem vigilantioremque nec non multipliciorem investigationem veritatis, palamque fieret, quatuor Evangelistas non mutua conspiratione, sed divina inspiratione fuisse locutos. So ist nun der contextus quatuor evangeliorum in unum compactus, aber non potuit sonoritatem suam custodire ab omni prorsus specie nugacitatis et cujusdam apparentis dissonantiae alienam, quia sola textus verba ponere, miscendoque custodire, cura fuit.

**) A. a. O. 2, 19.

den Versuch, den Text der vier Evangelien so in einander zu fügen, daß sie, wie er sein Werk nannte, ein monotessaron, oder unum de quatuor, wären. Da es ihm noch an allen bestimmteren Grundsätzen fehlte, so war sein harmonistisches Verfahren ein so willkürliches, daß es von keinem Interesse seyn kann, weiter darauf einzugehen.

Die harmonistischen Versuche, wie sie in dem bestimmteren Sinne, welchen man mit diesem Ausdruck verbindet, seit der Reformation gemacht wurden, waren in der Hauptsache nur eine Fortsetzung des Gerson'schen. Die im Interesse des protestantischen Schriftprincips neu erwachende exegetische Forschung mußte auch das Verhältniß der vier Evangelien näher in's Auge fassen. Je strenger aber die Begriffe waren, welche man von der Inspiration der Schrift hatte, desto enger wurden die Grenzen gezogen, innerhalb welcher die einzelnen Evangelisten nach ihrer individuellen Freiheit sich bewegen konnten. Es galt daher jetzt nur um so mehr den Versuch, eine solche Harmonie der sämmtlichen Evangelien nachzuweisen, daß es keine qualitative, sondern blos quantitative Differenzen gab, oder jeder von den Andern nur durch die größere oder geringere Quantität des von ihm erzählten geschichtlichen Stoffes sich unterschied. Das Aeußerste, was auf diesem Gebiete versucht werden konnte, setzte sich sogleich die erste in der protestantischen Kirche entworfene Evangelienharmonie zur Aufgabe, die des Andreas Osiander, des bekannten Theologen der Reformations-Periode. Die Idee, nach welcher sie angelegt ist, ist schon aus ihrem Titel vollständig zu ersehen: Harmoniae evangelicae libri IV, graece et latine, in quibus evangelica historia ex quatuor Evangelistis ita in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum: omnia vero literis et notis ita distincta sunt, ut quid cujusque Evangelistae proprium, quid cum aliis et cum quibus commune sit, primo statim aspectu deprehendere queas (Basel 1537). Einen eigenen Eindruck macht diese Evangelien-Harmonie schon durch das ihr vorangestellte Proömium des Lukasevangeliums, das nun zum Vorwort der ganzen, aus den sämmtlichen Evangelien zusammengewobenen evangelischen Geschichte geworden ist. Es gibt schon dieß eine Vorstellung von dem gewaltsamen Verfahren, durch welches hier die vier Evangelien zuerst in viele kleinere und größere Stücke zerschnitten, und diese selbst sodann, bald so bald anders in einander gefügt, zu einem Ganzen zusammengesetzt worden sind. So vollkommen wahr es seyn mag, daß durch diesen doppelten Proceß der Analyse und Synthese kein Wort verloren gegangen ist, es ist durch das künst-

liche Ineinanderarbeiten so vieler und so heterogener Bestandtheile der ursprünglichen Natur eines jeden Evangeliums nur ein um so größerer Zwang angethan worden. Auch das glaubt diese Evangelienharmonie mit Recht von sich rühmen zu dürfen, daß sie keines Evangelisten Ordnung gestört, Allem und Jedem die ihm gebührende Stelle angewiesen habe, in welchem beschränkten Sinne ist aber dieß zu nehmen, wenn es blos davon verstanden werden kann, daß von den verschiedenen Stücken, in welche jedes Evangelium zerlegt worden ist, keines eine frühere oder spätere Stelle, als es ursprünglich in dem betreffenden Evangelium hatte, erhalten hat? Dieses allgemeine chronologische Verhältniß, in welchem die verschiedenen Abschnitte eines jedes Evangeliums unter einander stehen, ist allerdings festgehalten worden, aber was ist dieß gegen die sonst so vielfach gestörte Ordnung, wenn der Zusammenhang eines jeden Evangeliums immer wieder durch so viele bald aus dem einen, bald dem andern der übrigen Evangelien genommene Stücke unterbrochen wird? Aber nicht einmal in jenem beschränkten Sinne konnte Osiander die in seiner Evangelienharmonie befolgte Ordnung der einzelnen Evangelien durchführen. Die beiden Erzählungen von dem Raufen der Aehren und der Heilung der verdorrten Hand, welche bei den drei Synoptikern verbunden sind, hat Osiander aus Matth. 12, 1—14. nebst dem darauf folgenden Abschnitt 15—21. herausgenommen, und Matth. 9, 34. eingerückt. Hier nämlich mußten in jedem Falle die parallelen Stücke Marc. 3, 1 f. Luc. 6, 1. ihre Stelle finden, wären nun später noch, an dem geeigneten Orte, die Erzählungen Matth. 12, 1 f. in den Context dieser Evangelienharmonie aufgenommen worden, so hätte man, da die drei synoptischen Parallelen hier so gleichlautend sind, daß die Identität der Sache klar vor Augen liegt, vorher und nachher dieselbe Geschichte gehabt. Dieß scheint nun aber doch selbst diesem Harmonisten eine zu starke Zumuthung für sein historisches Bewußtseyn gewesen zu seyn, und er ließ daher hier eine Ausnahme von seiner sonstigen Regel stattfinden, sobald man aber die Nothwendigkeit anerkennen muß, auch nur Eine Ausnahme dieser Art zuzulassen, ist damit schon das Princip, auf welchem die ganze Theorie beruht, aufgegeben. Vollkommen identisch sind ja auch diese parallelen Stücke nicht, und sie stehen, was noch besonders in Betracht kommt, bei dem Einen Evangelisten in einem andern Zusammenhang, als bei dem andern. Man muß daher, um sie als identisch zu nehmen, doch wieder über Differenzen hinwegsehen, mit demselben Rechte aber, mit welchem dieß hier geschieht, kann es auch anderswo geschehen, und sobald man einmal der Tendenz, das Differente als identisch anzuschauen, weiter nach-

geht, wird man theils die Differenzen immer mehr verschwinden sehen, theils genöthigt seyn, das in der ursprünglichen harmonistischen Anschauungsweise in Einer geraden Linie Fortlaufende in verschiedenen parallel laufenden Linien neben einander zu stellen. Indem diese ursprüngliche Harmonistik von der Voraussetzung ausgeht, daß in den vier Evangelien alles wörtlich und buchstäblich historische Wahrheit seyn müsse, ist das Verfehlte ihrer Ansicht ebensosehr das Uebersehen des Identischen, als das zu starke Hervorheben des Differenten, sofern alles Differente ihr nicht ein Nebeneinander, sondern nur ein Nacheinander seyn kann *).

Strenger als von Osiander geschehen war, konnte die Evangelien-Harmonie nicht durchgeführt werden **). Wollte man daher nicht auf demselben Punkte stehen bleiben, so konnte man von ihm aus nicht vorwärts, sondern nur rückwärts gehen, d. h. es mußte sich mehr und mehr die Ueberzeugung aufdringen, daß Osiander getrennt habe, was an sich nur als identisch genommen werden kann. Auf diesem Standpunkt sehen wir die Harmonistik in dem zweiten bedeutenderen Werke stehen, das die protestantische Theologie auf diesem Gebiet aufzuweisen hat, in den von M. Chemniz im J. 1593 begonnenen, von P. Leyser fortgesetzten, und von J. Gerhard im J. 1626 vollendeten Harmoniae evangelicae libri quinque. In diesem großen harmonistischen Werke ist in der Theorie wenigstens die Tendenz sehr bestimmt ausgesprochen, von der Strenge der alles akoluthistisch an einander reihenden Osiander'schen Methode so viel möglich nachzulassen. Es wird an Osiander getadelt ***), daß er sentit contra totam antiquitatem, Evangelistas nihil per anticipationem

*) Von dem Osiander'schen Werke stammt der Name der Harmonistik. Titulum, sagt er in der Vorrede, addidi: harmonia evangelica. Sicut enim in harmonia musica interdum crispo et vibrissante monochromate luditur, interdum duplici aut triplici, interdum vero et ad summum quadruplici concentu aures mulcentur, ita et in hoc opere interdum singuli copiose, interdum bini concinne, aliquando terni accurate, nonnunquam autem et universi plenissime res gestas explicant. Zu welcher Disharmonie wird diese Harmonie, wenn man die Evangelien nicht harmonistisch, sondern kritisch und historisch betrachtet!

**) Molinäus (Collatio et unio quatuor evang. — eorum serie et ordine absque ulla — permissione, transpositione, servato. Paris 1565), und Codmann (Harm. evang. 1568), gingen zwar darin noch weiter, daß sie selbst die beiden Erzählungen Matth. 12, 1 f. nicht mit denen bei Marcus 3, 1 f. und Lucas 6, 1 f. zusammennehmen wollten, aber Molinäus zog schon der Harmonistik die Synopse vor.

***) Prolegomena in harmoniam evangelicae historiae cap. 2.

vel per recapitulationem narrasse, sed singulos in suo contextu et ordine temporis et seriem rerum gestarum servasse, ita ut, exempli gratia servato ordine Matthaei, ex Marco, Luca et Johanne, cujusque ordine servato, historiae, quae vel eaedem vel diversae sunt, suis certis locis vel praemittantur vel inserantur, atque hoc modo, servato cujusque Evangelistae ordine, progressus fiat. Et valde concinna videtur haec ratio, wird zur weitern Charakteristik dieser Methode gesagt, quod nullius Evangelistae contextus turbatur, nec transpositione historiarum sursum deorsum quasi desultare cogitur, sicut fit in aliis harmoniis. Unum tantum incommodum habet, quod historias, quae consensu totius antiquitatis, et circumstantiis hoc manifeste testantibus, apud diversos Evangelistas eaedem sunt, ipse cogitur alias seu diversas facere, et longo temporis intervallo divellere, qua ratione ferme perit illa collatio Evangelistarum, quomodo eadem historia, a diversis Evangelistis descripta, additione plurium et aliarum circumstantiarum et mutatione quorundam verborum illustratur. Habet autem Osiander responsionem admodum verisimilem, non esse absurdum sentire, quod Christus similia miracula, mutatis paucis circumstantiis, saepius vel in iisdem vel aliis locis, diversis temporibus, in aliis atque aliis personis ediderit, quodque eandem doctrinae vocem verbis vel iisdem vel similibus saepius inculcando, diversis temporibus repetiverit. So weit, wie bei Osiander, soll also die Identificirung des in der evangelischen Geschichte Erzählten nicht gehen, wo die Identität sich nicht klar herausstellt, soll der Anerkennung des Unterschieds keine apriorische Voraussetzung entgegenstehen. Es fragt sich nur, an welchen Kriterien, wenn man von dem Princip der Osiander'schen Harmonistik abgeht, die Akoluthie der evangelischen Geschichte erkannt werden kann. Daß die Evangelisten alles streng akoluthistisch erzählt haben, wird nun nicht mehr behauptet, sonst müßte man ja gar zu viel für verschieden halten, was offenbar dasselbe ist. Dem Osiander'schen Grundsatz der durchgängigen Akoluthie wird die Ansicht entgegengestellt, daß es neben derjenigen Erzählungsweise, die sich an die natürliche Ordnung des Geschehenen hält, auch eine solche gibt, die sich nicht streng an sie bindet, sondern bald vorwärts, bald rückwärts greift. Es gibt eine geschichtliche anticipatio und eine rememoratio oder recapitulatio. Welche Art dieser Ordnung des Erzählten stattfinde, ist nach den Partikeln und Uebergangsformeln und nach bestimmten Regeln zu beurtheilen. Es gibt Partikeln, welche entweder ein unbestimmtes Zeitverhältniß, oder eine bestimmte Zeitfolge, einen unmittelbaren Zusammenhang be-

zeichnen. Unter den Regeln zur Beurtheilung der einzelnen Fälle werden namentlich folgende aufgestellt: 1. Wenn die Evangelisten, die dasselbe erzählen, auch in Beziehung auf das Vorangehende und Nachfolgende zusammenstimmen, und durch die Angabe gewisser Umstände die Folge der Begebenheiten bemerklich machen, wie bei dem Speisungswunder, so ist die Ordnung im Reinen. 2. Wenn zwei Evangelisten in der Folge der Begebenheiten gegen einen dritten zusammenstimmen, so gilt die Stimme der zwei, wofern nicht der dritte durch bestimmte Angaben uns nöthigt, auf seine Seite zu treten. 3. Wenn bei Einem Evangelisten auf eine Begebenheit eine andere folgt, ist zu sehen, ob sie durch Anticipation oder Recapitulation versetzt ist. 4. Bisweilen wird in der Erzählung in Betreff derselben Personen verbunden, was nicht zu derselben Zeit, sondern zu einer andern geschehen ist. 5. Wenn Aehnliches beschrieben wird, kommt es darauf an, ob die Hauptumstände zusammentreffen, in diesem Falle ist es dasselbe, sind aber Ort, Zeit, Personen, Umstände, Zwecke verschieden, so darf man, um des Aehnlichen willen, das zu verschiedenen Zeiten Geschehene, nicht für identisch halten *). Diese und mehrere andere ähnliche Regeln und Grundsätze sind in jedem Falle auf eine Weise angewandt und durchgeführt worden, aus welcher ein höchst unbefriedigendes Werk hervorging, aber auch die Grundsätze selbst, wie vag und unsicher sind sie, und wie wenig geeignet, das ganze Verhältniß der Evangelien zu einander unter solche Gesichtspunkte zu stellen, welche einen tiefern Blick in die Composition derselben gestatten könnten? So wenig jedoch auf dieses Allgemeine besonderes Gewicht gelegt werden kann, so sehr zeichnet sich diese Evangelien-Harmonie vor der Osiander'schen Harmonistik dadurch aus, daß sie die Evangelien aus dem unnatürlichen Zwang, in welchen sie die alles zusammenschnürende Osiander'sche Methode versetzt hatte, so viel möglich befreite, und statt ihren Inhalt nur in der geraden einförmigen Linie des Nacheinander einzureihen, auch bei solchen Stücken, bei welchen die Differenz weit übergreifender zu seyn scheint, als die Identität, die Möglichkeit eines Nebeneinander anerkennt. Um dieses freiere und natürlichere Verhältniß, in welches die Evangelien dadurch zu einander kamen, durch ein Beispiel anschaulich zu machen, mag hier bemerkt werden, daß die Chemniz'sche Harmonie die Berufung des Petrus Luc. 5, 1 f. nicht für eine andere Begebenheit hält, als die von Matthäus 4, 18 f. und Marcus

*) Proleg. cap. 5. Qua ratione seu methodo investigari et deprehendi possit ordo seu ἀκολουθία praecipuarum narrationum in historia evangelica.

1, 16 f. erzählte, sondern für eine und dieselbe *). Wenn nun auch hier die Evangelien-Harmonie ihr specifisches Geschäft nicht vollzogen zu haben glaubt, so lange sie die parallelen Erzählungen nicht zu einer und derselben in einander verwoben hat, so werden doch die Erzählungen selbst, wie sie sich bei jedem Evangelisten auf eigenthümliche Weise gestaltet haben, zugleich synoptisch neben einander gestellt, der Harmonistik geht die Synopse zur Seite, welche der harmonistischen, die speciellen Züge verwischenden Uniformität gegenüber, das Recht der Individualität wenigstens so weit zur Anerkennung bringt. Jeder Evangelist hat seine eigene Ordnung und seine eigene Erzählungsweise. So wenig auch noch das Eine von dem Andern strenger geschieden ist, es gibt nun doch nicht blos ein Allgemeines, sondern auch ein Besonderes und Individuelles, und es kommt nur darauf an, von beiden Gesichtspunkten aus das ganze Verhältniß tiefer und genauer zu untersuchen. Wenn nun freilich dabei immer vorausgesetzt wird, daß der Unterschied nie zu einem Widerspruch werden darf, sondern immer wieder der Einheit sich unterordnen muß, und der herrschenden Inspirationstheorie zufolge auch die specielle Verschiedenheit nur als eine vom heiligen Geist determinirte angesehen werden kann, und nur als eine solche, welche darauf berechnet ist, die Einheit des Ganzen in verschiedenen, sich gegenseitig ergänzenden Formen darzustellen, so wird doch der Individualität und der Freiheit der einzelnen Evangelisten auch noch diese Concession gemacht, die Nachfolgenden haben die Schriften der Vorgänger gelesen, und so alle zusammen auf dem Wege eines selbstständigen Zusammenwirkens das Ganze der evangelischen Geschichte zu Stande gebracht **).

*) Haec sententia, wird Lib. I. c. 36. S. 367. gesagt, rei ipsi, et regulis in prolegomenis traditis omnium optime convenit, ne scilicet, praeter necessitatem eaedem historiae propter variationem quarundam circumstantiarum, quae facile conciliari possint, discerpantur in diversas. Nun wird gezeigt, worin die beiden Erzählungen harmoniren, und welche Schwierigkeit die Annahme der Verschiedenheit habe: Petrum cum reliquis factos praevaricatores et apostatas, ut qui deserta prima vocatione et relicto Christo ad piscationem redierint, ita ut opus ad ipsos fuerit nova vocatione. — Ordinem vocationis Marcus notavit, Lucas vero per recapitulationem circumstantias descripsit, et ita plana est ratio ordinis hujus historiae. Ebenso werden z. B. die beiden Reden Matth. 5. und Luc. 6. nicht für verschieden, sondern für identisch gehalten. Die Differenzen werden zwar willkürlich ausgeglichen, aber doch auf eine Weise, welche der Wahrheit weit näher kommt, als die entgegengesetzte Ansicht.

**) Proleg. S. 26.: Res ipsa ostendit, si quis mediocri attentione circum-

In Osiander und Chemniz stellt sich uns die innerhalb der Harmonistik mögliche Verschiedenheit der Methode dar. Auch in der Folge ging die eine der andern zur Seite. Doch gewann die freiere Methode dadurch ein nicht unbedeutendes Uebergewicht, daß sich J. A. Bengel in seinem neuen harmonistischen Versuch *) für sie erklärte. Indem Bengel von sogenannten Versetzungen sprach, wollte er damit den allgemeinen Grundsatz aufstellen, daß man, um die Evangelien in Harmonie zu bringen, ebensosehr die Realordnung als die Zeitordnung zum leitenden Gesichtspunkt machen müsse. Was nun bei dem Bestreben, die eine Ordnung in das rechte Verhältniß zur andern zu setzen, der Bengel'schen Methode einen besondern Vorzug gibt, ist, daß er nicht von abstrakten Regeln und Grundsätzen, sondern von der genauen Betrachtung des Einzelnen ausgeht. Er hatte die Wahrnehmung gemacht, daß es bei den drei ersten Evangelisten gewisse Punkte gibt, welche für sich feststehen, wenn auch bei jedem Evangelisten immer wieder andere Erzählungen zwischen diese Punkte fallen. Hieraus schien ihm unwidersprechlich zu folgen, daß es bei den Evangelisten Versetzungen gebe. „Denn wer wollte sich einbilden, daß des Petrus Schwiegermutter mehrmals das Fieber gehabt habe, und davon befreit worden sey, daß jedesmal nach ihrer Genesung andere Haufen Kranker zur Abendzeit gesund gemacht worden seyen, daß es darauf nicht ein Gichtbrüchiger, sondern zwei gewesen, die zu Kapernaum auf dieselbe Weise geheilt worden, daß nach der Heilung eines jeden Gichtbrüchigen ein Zöllner zur Nachfolge berufen worden, daß beide Zöllner eine Mahlzeit gehalten, beide Mahlzeiten mit gleichen Einreden angegriffen und beiderlei Einreden mit derselben Antwort begegnet worden, daß auf beide Verantwortungen die Frage wegen des Fastens zweimal vorgefallen, und jedesmal mit demselben Gleichniß beantwortet worden sey, daß die Jünger nach beiden Vertheidigungen am Sabbath Aehren gerauft, und beidemal nachher eine verdorrte Hand geheilt worden und darauf die Feinde gegen Jesum Rath gehalten haben. Daß Jesus zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Blinden, Tauben u. s. w. geholfen, und daß die Speisung der fünftausend eine andere als die der viertausend gewesen,

stantias observet, Evangelistas, tum in rebus ipsis explicandis et illustrandis, tum in ordine historiarum, mutuas invicem operas contulisse, — sicut enim ipsi, qui posteriores fuerunt, priorum scripta legerunt, ita voluerunt suas etiam descriptiones eo modo legi, ut cum reliquis conferrentur, atque ex mutua illa collatione et res ipsae et rerum series illustrarentur.

*) Richtige Harmonie der vier Evangelisten. Tüb. 1734.

sey unläugbar, aber in einer ganzen Reihe von Geschichten, wie hier bei Matthäus zwischen 8, 14 f. und 13, 52. bei Marcus zwischen 1, 29. und 4, 34. und bei Lucas zwischen 4, 38. und 8, 21. werde niemand eine solche Verdopplung glaublich finden können. Oefters seyen die Geschichten so beschaffen, daß es unstreitig besser und gewisser sey, sie für einfach als für mehrfach zu halten. Die Wohlthat an der Schwiegermutter des Petrus sey weit herrlicher, wenn eine dauerhafte Gesundheit auf die Heilung gefolgt, als wenn sie ein oder zwei Mal recidiv geworden. Daß die Widersacher nach der Widerlegung ihrer Einwürfe sich so schnell wieder an Jesum gewagt haben, sey nicht zu vermuthen" u. s. w. Die weitere Frage ist nun aber, bei welchen der drei Evangelisten Versetzungen anzunehmen seyen? Zur Beantwortung dieser Frage nimmt Bengel ohne nähere Motivirung an, daß Matthäus der Zeitordnung, die beiden andern aber zugleich der Sachordnung folgen. Das Sicherste sey es daher, daß man den Marcus und Lucas in Matthäus und diese drei in Johannes (welcher das von den Andern Uebergangene nachhole und nach Festen ordne) eintrage Es gebe keine einzige Stelle, von welcher man gewiß sagen könnte, Johannes oder auch Matthäus haben etwas versetzt. Wo aber bei Marcus und Lucas die Erzählungen enger zusammenhängen als bei Matthäus und Johannes, müsse man aus jenen am geeigneten Orte das Nöthige einschalten. Wenn man jeden Evangelisten nur für sich nehme, so reichen die Zeitspuren bei ihm zu einer ganzen Harmonie nicht zu, nehme man sie aber zusammen, so habe man genug daran, zum deutlichen Beweis, daß diese vier heiligen Männer aus göttlicher Absicht eine zusammenhängende Geschichte in der vollständigen Einheit ihres Zusammenhangs gegeben haben *). Hieraus ist zu sehen, daß für Bengel die Voraussetzungen der alten Harmonistik noch unverrückt feststehen, nur bewegt er sich innerhalb derselben mit größerer Freiheit und mit dem schon sich regenden kritischen Trieb, durch schärfere Auffassung der einzelnen Züge der Evangelien das Verhältniß derselben zu erforschen. Die Beschränktheit des Bengel'schen Standpunkts zeigt sich hauptsächlich auch schon darin, daß ihm noch gar nicht der Gedanke kam, nach der historischen Folge der vier Evangelien zu fragen, sondern ihm noch immer als festes Axiom galt, die Evangelisten können nicht anders als in derselben Ordnung, in welcher sie im Kanon auf einander folgen, geschrieben haben. Dieses Vorurtheil mußte vor allem hinwegfallen, wenn man nicht für die Hauptfragen der Kritik von einer das kritische Bewußtseyn hemmenden

*) A. a. O. S. 195 f.

Voraussetzung gebunden seyn sollte. Ohne daß das gleichsam magische Band, das die vier umschlang, gelöst war, fehlte der Kritik noch der freiere Raum für die Operationen, durch die sie in das Innere ihres Verwandtschaftsverhältnisses eindringen sollte.

Den Uebergang von der alten Harmonistik auf die modernen Ansichten von dem Verhältniß der Evangelien zu einander macht auf eigenthümliche Weise Storr. Dieselbe Stellung, welche sich Storr überhaupt zur Theologie seiner Zeit gab, behauptet er auch hier. Auf der einen Seite machte es sich Storr zur eigentlichsten Lebensaufgabe, der eindringenden Neologie sich mit allen Kräften zu widersetzen und den Glauben an den übernatürlichen Ursprung des Christenthums in seinem ganzen Umfang aufrecht zu erhalten, auf der andern war er selbst von Elementen der modernen Bildung und Aufklärung weit tiefer, als er selbst wußte, durchdrungen. Er wollte denselben Inhalt, aber er wollte ihn nicht mehr in derselben Form. Es sollte von dem Inhalt der geoffenbarten Lehre nicht das Geringste fallen gelassen werden, aber statt denselben auf die kirchlichen Voraussetzungen des alten Systems, seine scholastische Methode, und seinen ganzen dogmatisch-polemischen Apparat zu stützen, sollte er nur in der Form der biblischen Auctorität, auf dem Wege der exegetischen Beweisführung, mit dem glaubigen Bewußtseyn vermittelt werden. Ganz auf dieselbe Weise stellte sich Storr zu der vorliegenden Frage. Auch er konnte sich das Verhältniß der vier Evangelien nur als eine Harmonie derselben Art denken, wie die der alten Harmonistik war, aber die Voraussetzung derselben war ihm nicht mehr das alte Inspirationsdogma, wenigstens stellte er es nicht geradezu voran, sondern hielt es in seiner gemilderten Form nur darin fest, daß ihm die durchgängige Glaubwürdigkeit, welche den neutestamentlichen Schriftstellern vermöge ihres apostolischen Charakters zukommt, eine keinem Zweifel unterliegende Voraussetzung war. Da nun keiner derselben etwas erzählt haben kann, was nicht als ein wesentlicher Bestandtheil der evangelischen Geschichte anzusehen wäre, so muß auch zwischen ihren Berichten eine vollkommene Harmonie stattfinden. Wie nun aber diese Harmonie aus den verschiedenen, in so vielen Variationen und Differenzen einander parallel laufenden Berichten so herzustellen ist, daß die einzelnen bald aus diesem bald aus jenem Evangelisten zu entnehmenden Stücke, in ihren mehr oder minder erkennbaren Fugen in einander gefügt, ein zusammenhängendes Ganze bilden, dieß ist eine Aufgabe, welche nur nach einer bestimmten Methode, nur auf kritischem Wege gelöst werden kann, und das Eigenthümliche der Storr-

schen Theorie über das Verhältniß der vier Evangelien besteht daher eben in der Verbindung, in welche die Kritik mit der alten Harmonistik gesetzt wird. Soll die Harmonistik mit Erfolg leisten, was von ihr gefordert wird, so muß man vor allem wissen, in welcher Ordnung die Evangelisten geschrieben haben. Von diesem Gesichtspunkt aus kam Storr auf seine bekannte Hypothese, daß das Marcus-Evangelium das älteste unserer kanonischen Evangelien sey. Im Sinne der alten Harmonistik hätte eigentlich Storr das Matthäus-Evangelium nach seiner kanonischen Ordnung zum ersten machen sollen. Allein wenn auch die nur auf die Identität des Inhalts sehende Harmonistik kein Interesse haben konnte, von der kanonischen Ordnung der Evangelien abzugehen, so konnte doch die Zeitfolge der Abfassung der Evangelien keine gleichgültige Frage mehr seyn, sobald das kritische Bewußtseyn auch nur in dem Grade, wie es bei Storr der Fall war, erwacht war. Kritisch betrachtet scheint das Verhältniß der Evangelien nur so gedacht werden zu können, daß die ausführlicheren Evangelien das kürzere zu ihrer Voraussetzung haben. Demungeachtet konnte sich Storr der alten, auf die kanonische Ordnung der Evangelien gebauten Harmonistik nicht so entschlagen, daß er die Priorität des Matthäus schlechthin hätte fallen dürfen. Auch Matthäus mußte sein altes Recht behaupten, wenn die Kritik der Harmonistik nicht zu kühn entgegentreten sollte. Zunächst jedoch war Marcus der erste Evangelist. Er hatte vor Lucas, der ihn vor Augen hatte, geschrieben. Wer wird es, sagt Storr, für bloßen Zufall ansehen, wenn zwo Beschreibungen einer an wichtigen Begebenheiten so reichen Geschichte ganze Reihen von Erzählungen hindurch so nahe beisammen bleiben, wie Marcus und Lucas! Einer von Beiden hat also den andern vor sich gehabt, entweder hat Marcus den Lucas ausgezogen, oder Lucas den Marcus zu Grunde gelegt. Das Erstere läßt sich nicht annehmen, da beinahe die Hälfte des Lucas von Marcus nicht berührt ist. Und warum hätte auch Marcus, der ja eigene Nachrichten aus dem Munde des Petrus liefern konnte, einen Auszug aus Lucas machen sollen? Lucas aber konnte nicht zweckmäßiger handeln, als wenn er das Evangelium Petri zu Grunde legte und durch seine Zusätze bereicherte. Eben daraus, daß er so Vieles beizufügen hatte, ist es zu erklären, daß er bisweilen mehrere ähnliche Geschichten in einer allgemeinen Beschreibung zusammenzieht, oder es bei einer kurzen Anzeige dessen bewenden läßt, was Marcus ausführlicher erzählt. Vornehmlich aber scheint er sich zum Gesetz gemacht zu haben, von zwei ähnlichen Begebenheiten, die er um des Raumes willen nicht beide zumal erzählen konnte, immer diejenige

wegzulassen, die man bei Marcus lesen konnte, und dafür die andere nachzutragen, die er durch mündliche Nachrichten in Palästina erfahren hatte. Wahrscheinlich ist, wie Storr vermuthet, das Evangelium des Marcus durch die Bekehrung der Griechen zu Antiochien veranlaßt worden. Bei der Sorgfalt der Christen zu Jerusalem für die Griechen zu Antiochien ist es wenigstens nicht zu verwundern, wenn man für die neuen griechischen Christen bald nach ihrer Bekehrung eine griechische Lebensgeschichte Jesu besorgte. Von wem kann man aber die nähere Veranstaltung eher erwarten als von Petrus, den Gott zuerst zum Dienst der Heiden berufen hatte? Und wem konnte Petrus die Ausführung des Geschäfts schicklicher übertragen, als seinem besondern Bekannten und Schüler, der zugleich ein Anverwandter des Apostels der Antiochener war, und vielleicht eben durch die Bekanntschaft, in die ihn sein Evangelium mit der Gemeinde zu Antiochien gesetzt hatte, veranlaßt worden ist, seinen Vetter und Paulus nach Antiochien zu begleiten *). Hier haben wir nun zwar schon ganz die kleinlichen, spitzfindigen, aus einer ganz eigenen Ideenassociation geflossenen Hypothesen des Storr'schen Pragmatismus, aber es ist doch der Versuch einer methodischen Begründung der Evangelien-Harmonie. Marcus hat also zuerst geschrieben, damit aber das theologische Gewissen nicht verlezt wird, darf auch Matthäus nicht um seine Priorität kommen. Die Stellung, welche die Evangelien im Kanon haben, beruht auf einer sehr alten Auctorität. Die Geschichten des Marcus, Lucas und Johannes sind nach der Zeitfolge gestellt worden, aber mit Matthäus hat es eine ganz eigene Beschaffenheit. Sein Evangelium macht eine besondere Classe aus. Es war ursprünglich hebräisch verfaßt, nicht griechisch, wie die andern, und während Marcus, Lucas und Johannes ihre Erzählungen nach der Zeitfolge ordneten, befolgte Matthäus einen ganz andern Plan. Wie natürlich war es also, daß man die nach Einer Methode geschriebenen drei griechischen Originalien beisammen ließ, und hingegen die Uebersetzung eines nach eigenem Plan abgefaßten hebräischen Evangeliums voranschickte? So blieb man ohnedieß der Zeitordnung am nächsten, denn höchst wahrscheinlich hat Matthäus bald nach Marcus geschrieben **). Dadurch wäre nun die Collision der Kritik und der Harmonistik in Betreff der Priorität des Marcus und des Matthäus zur Zufriedenheit beider Theile gehoben, und die Harmonistik hätte die auf diese Weise festgestellte Zeitfolge der Evangelisten zu ihrer Grundlage. Allein große

*) Ueber den Zweck der evang. Gesch. und des Briefs Joh. S. 274 f.
**) A. a. O. S. 291.

Schwierigkeiten verursacht gleichwohl die ganz verschiedene Ordnung der Erzählungen des Marcus und Matthäus. Zur Beseitigung derselben erinnert Storr, daß auch ein Geschichtschreiber, der sich vorgenommen hat, der Zeitordnung zu folgen, bisweilen aus guten Gründen davon abweichen könne. Dieß sey bei Matthäus der Fall, welcher zwar die vier Abschnitte, in welche sein Evangelium sich theilt, nach der Zeitfolge gestellt, dagegen die große Anzahl der zum dritten Abschnitt 4, 12. — 18, 35. gehörigen Geschichten in gewisse Classen vertheilt habe, deren Beschaffenheit es unmöglich mache, durchaus bei der Zeitordnung zu bleiben. Dieser Voraussetzung zufolge construirt Storr seine Evangelien-Harmonie so, daß die Ordnung des Marcus, Lucas und Johannes genau beibehalten, hingegen von der Stellung der Geschichte bei Matthäus in solchen Fällen abgegangen ist, in welchen sich ein Grund angeben läßt, warum Matthäus um seiner Classification willen, die nach der Zeitfolge an eine bestimmte Stelle gehörende Begebenheit in seinem Evangelium anders gestellt hat. Durch diese Annahme einer nicht blos an die Zeitfolge gebundenen Ordnung bei Matthäus wurde es Storr möglich, nicht nur die Abweichungen des Matthäus von Marcus und Lucas zu erklären, sondern auch Erzählungen als identisch zu nehmen, welche theils wegen des verschiedenen Zusammenhangs, in welchem sie bei den Evangelisten stehen, theils wegen gewisser Züge verschieden zu seyn scheinen, wie z. B. Storr bei der Vergleichung des Matth. 10, 9 f. mit Marc. 6, 3. Luc. 9, 3 f. nicht zwei verschiedene Aussendungen der Jünger annimmt. Allein der Fälle, in welchen Storr solche Erzählungen als identisch anerkennt, sind ungleich wenigere als derjenigen, in welchen er aus gleichlautenden, jedoch in einzelnen Zügen differirenden Erzählungen ebenso viele völlig verschiedene Begebenheiten macht. Er hält es für keine Unbequemlichkeit seiner Harmonie, daß Jesus nach Matth. 20, 29 f., als er aus der Stadt Jericho hinausging, zwei Blinde, nach Lucas 18, 35 f. aber schon vor der Stadt Einen Blinden geheilt hat. Jesus habe ja auch sonst zu einer und derselbigen Zeit mehrere Blinde geheilt Luc. 7, 21. Zudem beschreibe Lucas die Annäherung an Jericho, die Ankunft und den Aufenthalt in der Stadt und endlich die Fortsetzung dieser Reise so genau, daß, wenn man auch sonst Versetzungen bei Lucas annehmen wolle, hier wenigstens der Fall nicht statt habe, und also die Geschichte 18, 35 f. mit der beim Ausgang aus Jericho vorgekommenen Begebenheit (Matth. 20, 29. Marc. 10, 46.) nicht einerlei seyn könne. Die Frage wäre nur, ob eine solche Consequenz nicht weiter forderte, auch den Blinden, welchen Marcus

so genau kennt, und mit seinem Namen nennt, nicht mit den zwei Blinden des Matthäus zusammenzunehmen. Ebenso wenig kann sich Storr überzeugen, daß die Rede Jesu Luc. 6, 20 f. dieselbe ist mit der Rede Matth. 5, 3 f. Die eine ist ja auf dem Berge, die andere auf der Ebene gehalten, zwischen beiden finden bei aller Aehnlichkeit auch bedeutende Verschiedenheiten statt, und man müßte sich überhaupt eher wundern, daß Jesus gewisse wichtige Materien nicht öfters behandelt und seine älteren Aussprüche nicht auch den neuen Zuhörern, die er etwa vor sich hatte, bekannt gemacht oder den vorigen Zuhörern aufs neue eingeschärft hätte. Hat er aber zu verschiedenen Zeiten sehr ähnliche Reden gehalten, so konnte zuweilen geschehen, daß der eine Evangelist diese, der andere jene Rede Jesu erzählt. Dasselbe gilt von den Thatsachen. Aus der Erzählung des Matthäus 19, 1 f. von der Heilung des Sohns eines Hauptmanns zu Kapernaum, der des Lucas (7, 1 f.) von der Heilung des Knechts eines Hauptmanns zu Kapernaum, der des Johannes 4, 46 f. von der Heilung des Sohnes eines Königlichen zu Kapernaum, aus diesen drei in Hinsicht der Zeit und des Orts und in so vielem Andern verschiedenen Erzählungen macht Storr drei von einander verschiedene Begebenheiten. Die von Matthäus 9, 28 f. erzählte Auferweckung eines Mädchens hält Storr nicht für identisch mit der Geschichte von der Tochter des Jairus Marc. 5, 23. Luc. 8, 41., und in dieser Meinung von der Nichtidentität der beiden Erzählungen läßt er sich auch dadurch nicht irre machen, daß Jesus auf dem Wege zu der einen Todtenerweckung wie zu der andern zugleich eine blutflüssige Frau heilt, welche hier wie dort durch die Berührung seines Kleides geheilt wird. „Was ist auch am Ende“, erwiedert Storr auf alle Zweifel und Bedenken, welche man seiner Ansicht von der wesentlichen Verschiedenheit solcher Erzählungen entgegenhalten könnte, „Unwahrscheinliches daran, daß zween Hauptleute in Kapernaum zu verschiedenen Zeiten einen kranken Knecht gehabt haben, und daß der Zweite von der früheren, in Kapernaum selbst vorgefallenen Geschichte gehört, und sich dann auf ähnliche Art (Luc. 7, 6. 8. vgl. Matth. 8, 8 f.) an Jesum gewandt, ja das vor ihm liegende Beispiel ebenso zu übertreffen gesucht habe?“ Ebenso könne gerade die Nachricht von der ähnlichen Krankheit, die Jesus auf dem Hinweg zu einer verstorbenen Tochter geheilt habe, in Verbindung mit der eben vorgekommenen Bitte des Jairus für seine sterbende Tochter, der furchtsamen (Marc. 5, 33.) Blutflüssigen, die sich unter dem anwesenden großen Volke befand, Muth gemacht haben, sich auch in ihrer Angelegenheit an Jesum zu wenden. Ist es aber, fragt Storr, nicht seltsam, daß beide

Frauen gerade zwölf Jahre krank gewesen seyn sollen (Matth. 9, 20. Marc. 5, 25)? Und ist es nicht ebenso sonderbar, daß Jairi Tochter zwölf Jahre alt war, und das auf dem Hinweg geheilte Weib zwölf Jahre krank war, oder daß die Männer, in deren Hause Jesus zu verschiedenen Zeiten gesalbt wurde, der eine wie der andere Simon hießen (Marc. 4, 3. Luc. 7, 40)? Man müßte überhaupt sehr wenige Erfahrung und Lectüre haben, wenn man läugnen wollte, daß sich zu ganz verschiedenen Zeiten sehr ähnliche Dinge zutragen können. Und daß sich insbesondere während der öffentlichen Amtsverrichtungen Jesu mehrere ähnliche Fälle ergeben haben, sey theils aus den Nachrichten einzelner Evangelisten, theils aus der Natur der Sache klar *). Dieses ganze Raisonnement Storr's ist zu characteristisch, als daß es nicht hier seine Stelle mit vollem Rechte finden sollte, um uns eine klare Vorstellung seines kritischen Verfahrens zu geben. Wie unendlich wahr ist alles, was er sagt, und doch wie wenig reicht es zur Kritik der evangelischen Geschichte zu? Es ist so wahr als nur etwas seyn kann, daß es zu Kapernaum zwei Hauptleute gegeben haben kann, die einmal zu verschiedenen Zeiten einen kranken Knecht hatten. Was folgt nun aber aus dieser abstracten Möglichkeit für die geschichtliche Realität der evangelischen Erzählungen? Zunächst freilich nichts, und auch Storr selbst will die Realität des Erzählten nicht erst durch diese Möglichkeit beweisen, sondern jene thatsächliche Realität steht ihm an sich schon fest, und die zu Hülfe genommene Möglichkeit soll nur das vormals Geschehene dem modernen Bewußtseyn näher bringen. Wozu aber eine solche Vermittlung des Geschehenen durch eine Möglichkeit, welche genau betrachtet, nicht das Geringste beweist? Daß überhaupt eine Vermittlung noch nöthig zu seyn scheint, setzt voraus, daß das Geschehene doch für sich nichts so Natürliches und Wahrscheinliches ist, daß es seine unmittelbare Gewißheit in sich selbst hätte. Wie könnte dieß auch nach der Storr'schen Ansicht von der evangelischen Geschichte seyn? Um das Eigenthümliche des Storr'schen Standpunkts genauer zu analysiren, muß man verschiedene Seiten desselben unterscheiden. Man hat zunächst eine Reihe von Begebenheiten, deren factische Realität als keinem Zweifel unterliegend vorausgesetzt wird. Je weiter man aber dieselbe verfolgt, desto mehr Zweifel und Bedenklichkeiten drängen sich unwillkürlich auf. Storr nimmt alles wörtlich und buchstäblich, er kann es sich gar nicht anders denken, als daß alles, was als geschehen erzählt ist, auch wirklich so geschehen ist, wie es erzählt ist, und bis auf das Einzelnste hinaus darf

*) A. a. O. S. 352 f.

von allem, was die verschiedenen Berichte enthalten, nicht das Geringste fallen gelassen werden. Sieht man nun auch von dem Wunderbaren völlig ab, welche Geschichte ganz eigener Art erhält man durch das unter den Evangelien stattfindende eigene Verwandtschaftsverhältniß? Begebenheiten, welche mit Ausnahme einzelner mehr oder minder bedeutender Züge ihrem wesentlichen Inhalte nach ganz gleichlautend sind, sollen dennoch verschieden seyn und ganz unabhängig von einander zu verschiedenen Zeiten sich zugetragen haben. Dieß ist die nothwendige Consequenz der Storr'schen Ansicht von der buchstäblichen Wahrheit der evangelischen Geschichtserzählung. So gleichlautend und durchaus identisch zwei oder drei Erzählungen seyn mögen, wenn sie auch nur in einem einzigen Nebenumstand von einander abweichen, kann man es sich nicht anders denken, als daß es verschiedene Begebenheiten sind. Um zu beweisen, daß die Berufung des Petrus von den Evangelisten nicht mehrfach erzählt, sondern derselbe wirklich wiederholt berufen worden ist, sagt Storr: bei Matthäus und Marcus gehe Jesus am See Genezareth vorbei, und heiße Petrum und seine Brüder, da sie eben fischten, und in einiger Entfernung die Söhne Zebedäi, die ihre Neze flickten, mit sich kommen. Bei Lucas (5, 1 f.) aber halte er sich an dem See auf, um da zu predigen, und die Fischer seyen sowohl vor der Predigt, da sie ihre Neze wuschen (5, 2) — nicht auswarfen oder flickten — als auch nachher, da sie ihre Schiffe mit den auf Jesu Wort gefangenen Fischen füllten, und dem Herrn nachfolgten, beisammen. Des wundervollen Fischzugs, der nach Lucas die Hauptsache gewesen, geschehe ohnedieß bei Matthäus und Marcus gar keine Erwähnung. Auf welche zufällige Nebenumstände wird so die Verschiedenheit wesentlich gleichlautender Erzählungen gegründet! Gesetzt aber, die Uebereinstimmung und Identität wäre noch größer, sie erstrecke sich sogar so weit, daß die beiderseitigen Erzählungen nur in dem einen Nebenumstand differirten, daß nach der einen die Jünger ihre Neze gewaschen, nach der andern aber nicht gewaschen sondern geflickt haben, so müßte Storr, wenn er consequent seyn wollte, um dieser Einen, so unbedeutend scheinenden Differenz willen, zwei verschiedene zu verschiedenen Zeiten vorgefallene Begebenheiten annehmen. Denn wie können beide Erzählungen sich auf eine und dieselbe Begebenheit beziehen, wenn sie auch nur in Einem Umstand von einander abweichen? So wenig Flicken und Waschen ein und dasselbe ist, so wenig kann also beidemal dieselbe Berufung des Petrus erzählt seyn. Dringt sich nun bei dieser Consequenz, welche streng durchgeführt alle Identität des geschichtlichen Inhalts selbst in den synoptischen Evan-

gelien aufhebt, sehr natürlich der Gedanke an die Möglichkeit einer zufälligen, das Hauptfactum selbst nicht alterirenden Abweichung auf, so ist es auf der andern Seite wieder die Consequenz, welche unwillkürlich weiter führt, und mit den Voraussetzungen, von welchen die Theorie ausgeht, in Widerspruch kommt. Gibt man auch nur so viel zu, daß zwei Erzählungen in einem Nebenumstand, wie das Waschen und Flicken der Neze, unbeschadet der Identität des Hauptfactums variiren können, so läßt sich der Spielraum solcher Variationen weiter und weiter ausdehnen, und man kann zuletzt nur bei der Möglichkeit stehen bleiben, daß Erzählungen identisch sind, wenn sie auch nur einen gewissen ideellen oder factischen Mittelpunkt mit einander gemein haben. Von diesem Extrem der in seiner Theorie liegenden Consequenz ist nun zwar Storr so weit als möglich entfernt; sein Standpunkt hat nicht die Tendenz, das Gleichlautende zu identificiren, sondern vielmehr das Differente zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, und auf einen im Factum selbst gegründeten Unterschied zurückzuführen; um so mehr kommt nun aber Storr eben auf dieser Seite, auf welcher es nicht um die Identität, sondern um die Verschiedenheit zu thun ist, auf ein das geschichtliche Bewußtseyn nicht befriedigendes Resultat. Was sich aus einer der Storr'schen Methode folgenden Behandlung der evangelischen Geschichte ergibt, ist eine Geschichte, welche ein ganz eigenes Aussehen dadurch erhält, daß sich so Vieles wiederholt, und uns immer wieder Facta begegnen, welche schon einmal dagewesen sind, und nur in einzelnen mehr oder minder bedeutenden Zügen sich von einander unterscheiden. Das Geschehene erhält so auf dem Boden der evangelischen Geschichte eine Gleichförmigkeit und Monotonie, welche gegen alle sonstige geschichtliche Analogie ist. Warum soll also dies damals der Character der Geschichte gewesen seyn, wenn er es doch sonst nicht so ist? Dieß muß nun erklärt werden und auch Storr fühlt das Bedürfniß einer Erklärung, erklärt werden aber kann es nur durch etwas Anderes, das zwischen jenes Factische und unser modernes geschichtliches Bewußtseyn vermittelnd dazwischen tritt, und es so demselben näher bringt. Dieß ist nach Storr nichts anders, als die abstracte Möglichkeit, daß in der Geschichte dasselbe auch mehrmals unter andern Umständen geschehen könne. „Was ist auch am Ende Unwahrscheinliches daran, daß zween Hauptleute in Kapernaum zu verschiedenen Zeiten einen kranken Knecht gehabt haben?“ Diese allgemeine abstracte Möglichkeit, wie sie hier in der concreten Form eines bestimmten einzelnen Falles ausgesprochen ist, ist das Prinzip der Storr'schen Geschichtsanschauung in Betreff der evangelischen Geschichte. Daß also ein

solches geschichtliches Geschehenseyn überhaupt gar wohl möglich ist, soll den evangelischen Geschichtserzählungen das Fremdartige benehmen, das sie für unser historisches Bewußtseyn haben. Ist aber dieß wirklich der Fall? Wie läßt sich aus der abstracten Möglichkeit auf die geschichtliche Wirklichkeit schließen? Was ist denn überhaupt die abstracte Möglichkeit? Ist sie, was sie in ihrer Abstractheit ist, nicht einzig dadurch, daß man von dem Concreten abstrahirt? Wie kann man aber, wenn es um geschichtlich Geschehenes sich handelt, von dem Concreten abstrahiren, da alles Geschichtliche das, was es ist, nur dadurch ist, daß es diese bestimmte Form der concreten Wirklichkeit hat? So viel Aehnliches daher auch zwei geschichtliche Begebenheiten haben mögen, nicht das Allgemeine, worin sie zusammentreffen, macht ihre geschichtliche Wahrheit und Bedeutung aus, sondern nur was sie in ihrem geschichtlichen Fürsichseyn Verschiedenes haben, und man kann daher mit Recht sagen, daß sich in der Geschichte eigentlich nichts wiederholt, weil schon ein einziger Umstand zwei der abstracten Betrachtung nach identische Begebenheiten so sehr modificirt und eine so wesentlich verschiedene Situation bewirkt, daß im Grunde nichts mehr dasselbe bleibt. Hätten die Jünger bei einer und derselben Begebenheit auch nur das einemal ihre Netze gewaschen, das anderemal geflickt, schon dieser Eine Umstand müßte alles Andere verschoben und geändert haben. Alles, was an sich dasselbe ist, wird ein wesentlich anderes, sobald die äußern Verhältnisse seiner Erscheinung nicht dieselben sind. Es ist daher überhaupt mit der bloßen Berufung auf die Möglichkeit auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung nichts ausgerichtet, weil die Geschichte es nicht mit dem Möglichen, sondern dem Wirklichen zu thun hat, was aber wirklich ist oder nicht, kann nicht nach der Möglichkeit, sondern nur nach der Wahrscheinlichkeit beurtheilt werden. Für wahrscheinlich kann aber in geschichtlichen Dingen nur das gehalten werden, was der allgemeinen geschichtlichen Analogie entspricht. Wo ließe sich aber in der Geschichte etwas solchen Begebenheiten, wie die evangelische Geschichte in so großer Zahl enthält, Analoges aufweisen? Begebenheiten, welche, wie hier, ihrem ganzen Character nach so große Aehnlichkeit mit einander haben, und doch um ein paar differirender Nebenumstände willen nicht dieselben seyn sollen, gibt es sonst nicht. Indem somit die Storr'sche Kritik dabei stehen bleibt, alles buchstäblich und wörtlich zu nehmen, und als factisch geschehen vorauszusetzen, was, wenn es wirklich geschehen wäre, die evangelische Geschichte aller geschichtlichen Analogie entrücken würde, läßt sie derselben ihre ganze Härte und Sprödigkeit, ihre völlige Fremdartigkeit

für unser Bewußtseyn. Der zur Vermittlung mit demselben gemachte Versuch hebt sich daher, da er über die abstrakte Kategorie des Möglichen nicht hinauskommt, in sich selbst auf.

2. Die abstrakt kritische Auffassung.

Dogmatisch war bisher noch immer der ganze Standpunkt zur Betrachtung des Verhältnisses der Evangelien. Der Fortschritt von der Harmonistik zur Kritik war geschehen, sobald auch nur auf Einem Punkte der gleichsam hermetisch verschlossene Kreis, in welchem die vier Brüder einander umschlungen hielten, entschieden durchbrochen war. Den Anfang dazu hatte Storr wenigstens soweit gemacht, daß für ihn die zum Dogma gewordene Tradition, über welche auch Bengel noch nicht hinausgedacht hatte, daß die vier Evangelisten in keiner andern Ordnung, als nur in derselben, in welcher sie im Kanon stehen, geschrieben haben können, nicht mehr dieselbe bindende Auctorität hatte, indem er den Marcus als gleich selbstständigen Verfasser eines Evangeliums dem Matthäus zur Seite stellte. Dies war aber auch im Grunde die einzige kritische That Storr's, und auch sie war ihm nur soweit möglich, als sie sich zugleich dogmatisch rechtfertigen ließ. Die dogmatischen Voraussetzungen der alten Harmonistik standen auch für Storr noch fest, sein kritisches Bewußtseyn hatte sich von ihnen noch nicht so losgemacht, daß er sich die vier Evangelisten in einem andern Verhältniß zu einander denken konnte, als die Harmonistik annahm, ja er traf sogar in den Resultaten seines harmonistischen Verfahrens, zum Theil wenigstens, mehr mit der Osiander'schen als der Chemniz'schen Harmonie zusammen. Allein seine Ansicht von der Priorität des Marcusevangeliums ist nun doch schon ein Glied der langen Reihe der Hypothesen, welche als verschiedene, das ganze Gebiet der Möglichkeit ausmessende Versuche, für die Bestimmung des Verhältnisses der drei synoptischen Evangelien zu einander die adäquateste Formel zu finden, in der Geschichte der neutestamentlichen Kritik eine nicht unbedeutende Stelle einnehmen und derselben in der ganzen Periode von Eichhorn bis Strauß einen im Ganzen gleichartigen Charakter geben. Die alten dogmatischen Voraussetzungen sind nun verschwunden, man ist es sich bewußt, auf einem Standpunkt zu stehen, auf welchem die traditionelle Auctorität nichts Bindendes mehr haben kann, die Evangelien werden jetzt nicht mehr als Schriften betrachtet, deren Verwandtschaftsverhältniß nur in der Frage aufgefaßt werden kann, wie dieselbe göttlich beglaubigte Geschichte in vier so vielfach von einander abweichenden Schriften als dasselbe mit sich

identische Ganze niedergelegt seyn kann, man sieht in ihnen nur schriftstellerische Produkte, bei welchen es nur darum zu thun seyn kann, das Ursprüngliche und das Spätere, das Gemeinsame und das Besondere so zu unterscheiden und zu trennen, daß die die Entstehung und eigenthümliche Gestaltung eines jeden Evangeliums bedingenden Elemente und Verhältnisse sich mit dem möglich größten Grade der Wahrscheinlichkeit zu erkennen geben, und das ganze Verhältniß in einer klaren Auseinandersetzung vor Augen liegt. An die Stelle der bisherigen dogmatischen Betrachtung tritt nun die wissenschaftliche, rein kritische, oder vielmehr, da die Evangelien noch nicht als geschichtliche Erscheinungen, sondern nur als Produkte einer bestimmten Classe der Literatur genommen werden, zunächst nur die literarische oder abstrakt kritische, und die an ihnen sich entwickelnde Kritik ist nur eine höhere Stufe der Wortkritik, mit welcher man sich bisher beschäftigt hat; es handelt sich auch in dieser neuen Art der Kritik, der sogenannten höheren, nur um Sätze, kleinere und größere Stücke, verschiedene, bald in dieser bald in jener Form abgefaßte Schriften. Der Erste, in welchem der durch die ganze geistige Bewegung der Zeit erfolgte Umschwung des Bewußtseyns in der neutestamentlichen Kritik auf eine Epoche machende Weise sich kund that, ist unstreitig Eichhorn, dessen berühmte Einleitung *) mit dem bestimmten Bewußtseyn auftrat, wie sehr es jetzt an der Zeit sey, von der bloßen Wortkritik, welche nun schon ein hinlänglich befriedigendes Resultat erreicht habe, zu der höhern Kritik fortzugehen, für welche erst Grund und Boden gewonnen und durch mühsame Untersuchungen der Weg gebahnt werden müsse, wenn sie im Stande seyn solle, sich mit ihrer niedern Schwester zu messen. Der unmittelbare Gegenstand dieser neu sich gestaltenden höhern Kritik ist mit Ausschließung des johanneischen Evangeliums, das die schärfere kritische Betrachtung mit den übrigen kanonischen Evangelien nicht mehr in Eine Reihe zusammenstellen konnte, das so räthselhafte Verwandtschaftsverhältniß der drei synoptischen Evangelien, deren Geheimniß nun erst durch den Schlüssel der Kritik aufgeschlossen werden sollte. Der bekannteste und bezeichnendste Ausdruck für diese neue Epoche der neutestamentlichen Kritik ist die Eichhorn'sche Hypothese des Urevangeliums. Und doch fehlt es auch hier, bei aller Verschiedenheit des ganzen Standpunkts, nicht an einem unbewußt sich hindurchziehenden Faden, durch welchen die neue Hypothese selbst mit der alten Harmonistik zusammenhängt. Die Zusammenschauung der so vielfach differirenden Evangelien zur

*) Der erste die Evangelien betreffende Theil erschien im J. 1804.

Einheit ist auch hier der vorherrschende Gesichtspunkt, nur wird das Princip der allen Differenzen zu Grunde liegenden Einheit nicht in die unsichtbare Thätigkeit des in den Evangelisten als seinen Organen wirkenden heiligen Geistes, sondern materieller in eine gemeinsame Urschrift gesetzt, zu welcher sich die Differenzen der einzelnen Schriftsteller nur wie die Accidenzien zu der Substanz verhalten, und wie schon Bengel in seinem harmonistischen Interesse vor allem die mitten aus den Differenzen hervorragenden Einheitspunkte zur Orientirung über das Ganze mit scharfem Auge fixirt hatte, so hielt sich auch die Urevangeliums-Hypothese zunächst an das Gemeinsame, als das Ursprüngliche und Substanzielle. Eichhorn geht, um das Verwandtschaftsverhältniß der drei Evangelien zu erklären, von den Stücken aus, in welchen alle drei zusammentreffen. Wenn auch, sagt Eichhorn, die Worte verschieden sind, so ist doch die Ideenfolge ihrer Erzählung gleich, gleich ist der Umfang ihrer Darstellung in Ausführlichkeit oder Kürze, gleich der Gesichtspunkt, in welchem sie die einzelnen Vorfälle, Thaten und Reden Jesu auffassen, ja häufig selbst die Ordnung, in welcher sie die Denkwürdigkeiten des Lebens Jesu auf einander folgen lassen. Eine solche stellenweise sich zeigende Uebereinstimmung dreier Geschichtbücher kann nicht blos davon herrühren, daß die Verfasser derselben entweder durch persönliche Gegenwart bei den Ereignissen, die sie beschreiben, oder durch mündliche Ueberlieferung derselben eine gleich umfassende und genaue Kenntniß von ihnen erlangt hatten. Wenn sonst zwei Geschichtschreiber entweder als Zeugen oder als Referenten mündlicher Ueberlieferungen dieselben Begebenheiten niederschreiben, so erzählt sie gewöhnlich jeder nach seinem individuellen Charakter mit ganz verschiedenen Worten, nach ganz verschiedenen Gesichtspunkten, bald ausführlicher, bald kürzer, bald mit größerer, bald mit geringerer Auswahl der einzelnen Umstände, gewöhnlich auch in einer ganz abweichenden Stellung der einzelnen Merkwürdigkeiten. Eine Harmonie dreier Geschichtbücher in Worten und in Sachen, in der Anreihung einzelner Ideen und ganzer Folgen von Begebenheiten kann blos aus dem Gebrauch schriftlicher Denkmäler entstehen. Es sind daher bei der vorliegenden Frage blos zwei Fälle möglich: entweder haben sich die drei Evangelisten unter einander gebraucht, oder sie hängen von einer gemeinschaftlichen Quelle ab. Der erste Fall ist äußerst unwahrscheinlich. Es läßt sich vielmehr von Abschnitt zu Abschnitt darthun, daß keiner der drei Evangelisten in seiner heutigen Gestalt den andern in allen den Stellen, die allen dreien gemein sind, könne vor Augen gehabt haben. Zur Erklärung der oft wörtlichen

Harmonie der drei Evangelisten bleibt keine andere Auskunft, als die Hypothese von einer gemeinschaftlichen Quelle übrig, aus der sie alle drei müssen geschöpft haben. Sie enthielt alle Hauptmerkwürdigkeiten des Lebens Jesu in einem guten Zusammenhang, nur im ersten Theile nicht ganz chronologisch richtig gestellt, weßwegen dieser Theil bei Matthäus umgestellt worden ist, war in aramäischer Sprache abgefaßt, und wurde darauf durch verschiedene Hände überarbeitet und vermehrt. Der Ursprung so vieler Variationen des griechischen Ausdrucks erklärt sich, sobald man an drei verschiedene, von einander unabhängig gemachte Uebersetzungen aus einem hebräischen oder chaldäisch-syrischen Original denkt, worauf ohnehin schon die vorkommenden Uebersetzungsfehler führen. Da das Urevangelium nur die noch rohe Gestalt des ersten Entwurfs gehabt haben kann, indem man ja ohne Ungereimtheit nicht annehmen kann, daß die Evangelisten, die doch meistens nur übersetzen, die vollkommene Darstellung ihres Urtextes in eine unvollkommene, die vollständige in eine unvollständige, die runde in eine abgebrochene verwandelt haben, so haben wir in keinem unserer drei Evangelien durchweg den reinen Urtext, sondern der erste kurze Entwurf ist durch mancherlei Hände hindurchgegangen, ehe er für die drei noch vorhandenen Evangelien verarbeitet worden ist. Abschreiber und Besitzer einer Abschrift, auch wohl Uebersetzer in's Griechische trugen nach ihrer individuellen Kenntniß der Lebensgeschichte Jesu, als Zeugen oder als Referenten aus dem Munde glaubwürdiger Menschen nach, was sie in der Handschrift, die sie abschrieben oder lasen, oder übersetzten, vorbeigelassen fanden, und diese Zusätze und Aenderungen vermehrten auch unsere Evangelisten noch, als sie diesen ersten Entwurf des Lebens Jesu bei ihren ausführlichen Biographien zum Grunde legten. Wer die ersten Concipienten solcher Bereicherungen waren, weiß man nicht; sie können von den Besitzern, den Abschreibern des Urtextes, von seinen Uebersetzern herrühren; nur dann, wenn zwei Evangelisten gleiche Bereicherungen haben, läßt sich voraussetzen, daß sie dieselben nicht zuerst niederschrieben, sondern in der von ihnen gemeinschaftlich gebrauchten Urschrift vorgefunden haben. Da es neben Verschiedenheiten, welche unabhängig gemachte Uebersetzungen voraussetzen, auch wörtliche Uebereinstimmungen gibt, die alles unabhängige Uebersetzen auszuschließen scheinen, so muß man annehmen, daß von dem Urevangelium früh eine griechische Uebersetzung verfertigt worden ist, die von drei von einander unabhängigen Uebersetzern, welche von drei durch Ueberarbeitung und Vermehrung veränderten aramäischen Exemplaren des Urevangeliums griechische Ausgaben ver-

anstalten wollten, zur Erleichterung und Abkürzung ihrer Arbeit zu Hülfe genommen wurde. So mußte ein Wechsel von Verschiedenheit und wörtlicher Harmonie entstehen *).

So weit mußte die Hypothese Eichhorn's dargelegt werden, da sie, wie von selbst erhellt, sehr complicirter Natur ist. Wir sind aber auch jetzt noch nicht mit ihr zu Ende. Bis jetzt ist nämlich blos erklärt, wie man sich die Entstehung derjenigen Abschnitte zu denken hat, welche den drei Evangelisten gemeinsam sind, aber doch bei ihnen selbst wieder mehr oder minder verschieden lauten. Es gibt aber als Vermehrungen des Evangeliums solche Abschnitte, welche nur in zwei Evangelien oder nur in Einem gefunden werden. Die letztern kommen hier für uns nicht weiter in Betracht, aber wie sind die Abschnitte zu erklären, welche, um zunächst bei diesen stehen zu bleiben, Matthäus und Marcus mit einander gemein haben? Eichhorn stellt auch hier den allgemeinen Satz voran: Eine Uebereinstimmung zweier Geschichtschreiber, die sich bis auf den gleichen Umfang der ausgehobenen Merkwürdigkeiten von einer Begebenheit, bis auf die Worte ihrer Darstellung, bis auf den Platz, wo sie eingerückt ist, ob man gleich keine Chroniken vor sich hat, gleich bleibt, kann niemals von einer gleich großen, blos mündlichen Bekanntschaft mit der Begebenheit selbst herrühren. Zeichnen auch zwei Zeitgenossen und wirkliche Zeugen von einander unabhängig einerlei Begebenheit auf, so faßt sie doch jeder auf seine eigenthümliche Weise auf. Stimmen aber zwei Geschichtschreiber in Sachen und Worten mit einander überein, so erklärt man diese Erscheinung daraus, daß sie entweder einander selbst, oder daß sie dieselben Quellen gebraucht haben. Einer von diesen beiden Fällen muß auch bei Matthäus und Marcus in den in Frage stehenden Abschnitten statthaben. Den erstern Fall kann niemand annehmen, d. h. unmöglich können Matthäus und Marcus einander gebraucht haben, weil neben aller Harmonie dieser Abschnitte doch auch große Verschiedenheiten von mancherlei Art vorkommen. Es bleibt also nur der zweite Fall übrig. Matthäus und Marcus haben sich in den ihnen gemeinschaftlichen Abschnitten an einerlei Quelle gehalten, aus welcher ihnen das Gemeinschaftliche zufloß. Diese Abschnitte waren ursprünglich in hebräischer Sprache abgefaßt, und wir lesen sie in Matthäus und Marcus in zwei verschiedenen Uebersetzungen. Außerdem sind aber diese Abschnitte durch verschiedene vermehrende Hände gegangen. Denn so gleich auch die beiden Evangelisten in den Merkwürdigkeiten sind, die sie von jeder in diesen Abschnitten enthaltenen Rede oder Begebenheit auffassen, so flie-

*) A. a. O. S. 148 f.

ßen doch zwischen denselben einzelne Momente von größerem oder geringerem Umfang mit ein, welche jedem eigen sind. Bis also der hebräische Text dieser Abschnitte in Matthäus und Marcus seine jetzige vollendete Gestalt erhalten hat, sind mannigfaltige Veränderungen mit ihm vorgefallen. Wahrscheinlich ist er durch verschiedene Hände gegangen, deren jede das Ihrige dazu beigetragen hat, ihn mehr oder minder umzubilden. Die wichtigsten und umfassendsten Abänderungen mögen von den beiden Evangelisten selbst herrühren, nur läßt sich freilich nie bestimmen, wie vieles sie dabei schon vorgefunden haben. Nehmen wir nun noch dazu, daß nach derselben Analogie auch die Entstehung der Abschnitte gedacht werden muß, welche theils Marcus und Lucas, theils Matthäus und Lucas mit einander gemein haben, so ergibt sich hieraus erst der Umfang und die complicirte Gestalt der ganzen Hypothese *). Ihre größte Eigenthümlichkeit besteht demnach darin, daß sie unter den Evangelisten in allem demjenigen, was sie mit einander gemein haben, keine unmittelbare Berührung stattfinden läßt, keiner hat unmittelbar von dem Andern etwas, alles muß erst durch verschiedene eingeschobene Mittelglieder vermittelt werden; wenn sie daher mit einander zusammentreffen, so geschieht es nur deswegen, weil sie aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, und zwar einer schriftlichen, denn nur unter Voraussetzung einer solchen Quelle läßt sich eine so genaue wörtliche Uebereinstimmung, wie sie bei den drei synoptischen Evangelien stattfindet, genügend erklären.

Die Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese beruht auf der Voraussetzung, daß das, was so nahe verwandt ist, und wörtlich übereinstimmt, ursprünglich Eins gewesen seyn muß. Wenn auch dieser Gedanke, in seiner Anwendung auf die Evangelien genauer verfolgt, nicht gerade auf eine Einheit in der Form eines Urevangeliums führt, so ist er doch an sich sehr einleuchtend. Da nun Eichhorn von einer an sich richtigen Voraussetzung aus seine Hypothese sehr scharfsinnig und gewandt durchgeführt hat, so nimmt sie in der Geschichte der neuern Kritik mit Recht eine sehr bedeutende Stelle ein, und so wenig man auch jetzt noch über ihren innern Werth sehr verschiedener Ansicht seyn kann, so bleibt ihr in jedem Falle das Verdienst, schon durch den Widerspruch, welchen sie gegen sich hervorrief, die kritische Bewegung in einer Zeit sehr gefördert zu haben, in welcher erst verschiedene Wege versucht werden mußten, um der Wahrheit näher zu kommen. Die drei Kritiker, welche zunächst in Betracht kommen, Hug, Gieseler, Schleiermacher, haben für die neuen Ansichten, welche sie über

*) A. a. O. S. 304 f.

das Verhältniß der drei Evangelien aufstellten, ihren Ausgangspunkt in der Eichhorn'schen Hypothese, von welcher aus allein der weitere Entwicklungsgang der neuern Kritik richtig aufgefaßt werden kann.

Gegen die Eichhorn'sche Ansicht konnte sehr Verschiedenes eingewendet werden, man konnte fragen, ob die Entstehung eines solchen Entwurfs an sich wahrscheinlich sey, ob das Bedürfniß eines solchen Leitfadens für den apostolischen Unterricht stattgefunden habe, ob nicht ein solcher Entwurf gar zu kurz und dürftig gewesen seyn müßte, wenn die gesammte Evangelien-Literatur auf ihn als ihre ursprüngliche Einheit soll zurückgeführt werden können, ob nicht auch irgend eine geschichtliche Spur des Daseyns eines solchen Evangeliums sich nachweisen lassen müßte, wenn es ein solches je gegeben hätte; aber abgesehen von diesen und andern ähnlichen Einwendungen konnte schon so Manches, was diese Hypothese zu ihrer Voraussetzung hatte, in Anspruch genommen werden. Hug hat sich besonders an die Alternative gehalten, von welcher Eichhorn ausging, entweder habe Einer die Schrift des Andern gesehen und gebraucht, oder sie haben aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft; da nun die erste dieser Alternativen sich nicht denken lasse, so müsse folglich die zweite mit allen jenen Combinationen angenommen werden, durch die es möglich werde, alle Erscheinungen in Absicht auf Sprache und Ausdruck und in weiterer Hinsicht zu erklären. Aus welchen Gründen läßt sich nun, fragt Hug, die erste Alternative nicht denken? Sie weichen, sage man, von einander ab, in der Ordnung und Stellung der Begebenheiten, in chronologischen Bestimmungen, stellen Reden und Begebenheiten anders dar, widersprechen sogar einander, dieß seyen die Data, auf welche man jene Hypothese stütze, man solle sich aber dasselbe Problem an zwei andern Schriftstellern vor Augen stellen, an Livius und Polybius. Beide stimmen so oft nicht mit einander überein, sie widersprechen sich sogar, ob man nun hieraus schließen dürfe, daß keiner den Andern gekannt habe, weder Livius den Polybius, noch Polybius den Livius, bekanntlich berufe sich ja Livius öfters ausdrücklich auf den Polybius. Es konnte also ein Geschichtschreiber seinen Mitwerber über denselben Gegenstand gelesen haben, und doch auf sein eigenes Urtheil nicht verzichten, seine besondern Erfahrungen geltend machen, und durch weitere Erkundigungen es den frühern Schriftstellern zuvor zu thun suchen, er konnte ihn gelesen haben und doch Manches anders auffassen. Warum will man nun, was bei Profanschriftstellern als wahr und gültig anerkannt wird, nicht auch auf die Verfasser der Evangelien anwendbar finden? Warum sollte einer, der das Werk eines Andern vor sich hat, nicht

auch von ihm abweichen dürfen? Liegt der Grund davon außer ihnen oder in ihrer Gesinnung? Eine äußere Nöthigung, ein Verbot gibt es deßhalb nicht, es müßten also nur eigene Rücksichten auf ihre Verhältnisse, ein gewisses Einverständniß ihnen diesen Zwang auferlegt haben, was sich nicht denken läßt. Man müsse beinahe glauben, das Verfahren der neuern Kritik beruhe darauf, daß man hier eine Stelle aus dem Matthäus heraus ziehe, dort aus dem Marcus oder Lucas, und dann aus ihrer Verschiedenheit den Schluß ziehe, keiner von ihnen hat das Buch des Andern gelesen, weil er sonst nicht hätte von ihm abweichen dürfen. Wollte man damit nur so viel sagen, Marcus hätte an einer solchen Stelle nicht von Matthäus, Lucas nicht von Marcus u. s. w. abgehen können, weil der Bericht desselben der genauere sey, woher man das voraus schon wisse, da doch der historische Charakter dieser Schriftsteller erst Gegenstand der Untersuchung sey. Aus einzelnen Stellen lasse sich nichts dergleichen mit Sicherheit behaupten, da es verschiedene Ursachen der Abweichungen geben könne, die wir sämmtlich nicht wissen, bis man über die Eigenthümlichkeit eines jeden dieser Schriftsteller für sich und vergleichungsweise eine deutliche Erkenntniß erlangt habe. Dazu aber werde erfordert, die Anlage eines jeden dieser Werke aufzudecken, seine eigene Methode in der Darstellung und Ausführung, und die an ihm hervortretenden besondern Züge genauer aufzufassen. Erst wenn dieß geschehen, könne man sicherer und richtiger darüber urtheilen, in welchem Verhältniß diese verschiedenen Darstellungen zu einander stehen, welche von ihnen eine andere zur Voraussetzung habe u. s. w.*) In allen diesen Einwendungen gegen die Hypothese des Urevangeliums muß man Hug vollkommen Recht geben, die Kritik hat nichts mehr zu vermeiden, als den Fehler, Voraussetzungen zu machen, welche nicht hinreichend begründet sind, jede unhaltbare Voraussetzung macht die ganze Ansicht, die auf sie gebaut wird, unsicher und willkürlich; wenn aber sodann Hug von der negativen Seite seiner Ansicht von dem Verhältniß der drei Evangelien zu der positiven Behauptung fortgeht, die drei Evangelien seyen in keiner andern Ordnung geschrieben, als derselben, in welcher sie in unserem Kanon stehen, und sie haben in keiner andern Ordnung geschrieben werden können, so kommt er mit seinen eigenen Prämissen in Widerspruch. Dieß ist offenbar der Fall, wenn Hug gegen die Griesbach'sche Ansicht von dem Verhältniß des Marcus zu den beiden andern bemerkt, wenn Marcus den Matthäus und Lucas zur Basis seiner Schrift gemacht hätte, so hätte er ganz anders verfahren müssen. Lucas zeichne sich

*) Einl. in die Schriften des N. T. Bd. 2. S. 1 f.

durch Reichthum und Menge von Begebenheiten aus, die Marcus ganz unberührt gelassen habe. Hätte sie Marcus gekannt, und aus der Schrift des Lucas in Verbindung mit der des Matthäus ein Drittes zu Stande zu bringen den Vorsatz gehabt, so hätte er das Wichtigste bei Lucas nicht so durchgängig unbeachtet und unbenützt lassen können. Er habe sich allein an die Fakta bei Matthäus gehalten, folglich sprechen die vorliegenden Proben nur allein für den Gebrauch des Matthäus. Es müßte, welchen Zweck man sich auch bei Marcus bei der Abfassung seines Evangeliums denke, doch wunderbar seyn, daß er unter den vielen Nachrichten und Lehrvorträgen des Lucas beinahe nichts, und im Gegentheil von Matthäus alles brauchbar gefunden habe. Würde er aber sein Evangelium aus Matthäus und Lucas zugleich genommen haben, so würde für Marcus an seinem Buche gar nichts Eigenes übrig bleiben, und wir müssen uns dahin bescheiden, daß er als Schriftsteller nichts geleistet, sondern das zusammengeschrieben habe, was jeder bei Matthäus und Lucas selbst lesen konnte, somit eigentlich eine überflüssige Arbeit unternommen habe. Woher kann man aber, muß hier gefragt werden, so bestimmt wissen, daß Marcus nicht auch ein Evangelium schreiben konnte, das als ein Auszug aus den beiden andern Evangelien uns freilich eine ziemlich überflüssige Arbeit zu seyn scheint, aber doch für ihn ein besonderes, in den Verhältnissen jener Zeit gegründetes Interesse haben konnte. Gesetzt, wir könnten ein solches Interesse nicht näher beurtheilen, so müssen wir es uns doch als möglich denken, daß ein solches stattgefunden habe, aber es entsteht dann erst noch die weitere Frage, ob nicht, wenn unter der Voraussetzung dieser Möglichkeit das Evangelium des Marcus darauf angesehen wird, es selbst in dem Fall, wenn man es seinem materiellen Inhalt nach nur für einen Auszug aus den beiden andern halten sollte, doch im Ganzen in einem ganz andern Lichte erscheint. Man kann gegen Hug im Allgemeinen ebenso argumentiren, wie er gegen Eichhorn argumentirt. Kann man es nicht geradezu für unmöglich halten, daß von den Evangelisten der Eine den Andern benützt hat, so kann man es auch nicht für schlechthin undenkbar erklären, daß das Marcusevangelium aus den beiden andern entstanden ist. Man kann überhaupt nicht behaupten, daß dieser oder jener Fall an sich nicht möglich gewesen wäre, ehe man die ganze Anlage jedes einzelnen Evangeliums aus ihm selbst so genau als möglich erforscht hat.

Von einer andern Seite hat Gieseler*) die Hypothese des Urevangeliums

*) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. 1828.

angegriffen. Was an ihr zunächst auffallen muß, ist die große Zahl von Mittelgliedern, welche zur Erklärung der unter den Evangelisten stattfindenden Uebereinstimmung eingeschoben werden, noch mehr aber muß man sich daran stoßen, daß es nur Mittelglieder schriftlicher Art gewesen seyn sollen, daß überhaupt diese Hypothese keinen andern Weg zu kennen scheint, als den des schriftlichen Verkehrs. Hierin liegt der Grund, warum Gieseler den Uebergang von der Eichhorn'schen Ansicht auf die seinige auf folgende Weise macht: Die verschiedenen Darstellungen der Hypothese von einem Urevangelium haben nur den Werth, daß sie die Möglichkeit verdeutlichen, vermittelst jener Hypothese das Verhältniß der Evangelien genetisch zu erklären. Mit ihnen falle die Hypothese im Allgemeinen durchaus nicht, und es könne auch dieser nicht als ein Mangel vorgeworfen werden, daß sie nicht in einer genau bestimmten Form auftreten könne, denn dazu seyen wir von allen Data zu sehr entblößt. So wenig aber dieser Hypothese eine mangelhafte Erklärung des Faktums vorgeworfen werden könne, so viel stehe ihr in historischer Hinsicht entgegen. Sie setze historische Fakta ohne Zeugnisse voraus, und müsse deßhalb nothwendig sich auch historisch rechtfertigen. Die Behauptung, daß die Kritik aus dem Verhältnisse der Evangelien zu einander ebenso nothwendig die Existenz eines Urevangeliums schließe, als der mathematische Geograph aus Petrefakten, die in südlichen Ländern gefunden werden, beweise, daß diese Länder einmal ein nördliches Clima hatten, zerfalle in sich selbst, sobald ein anderer historisch erwiesener Weg ebenso gut jenes Verhältniß erkläre. Wenn also diese Schutzmauer der Hypothese, womit sie sich gegen alle Anfälle der Geschichte wehre, die Behauptung, daß das Verhältniß der Evangelien in sich nothwendig ein schriftliches Urevangelium voraussetze, niedergerissen sey, so könne sie sich vor einer andern Hypothese, die das Faktum ebenso gut erkläre, nur auf historischem Wege den Vorzug verdienen, durch den Beweis, daß sie sich der Geschichte am besten anschließe. Wenn dagegen dargethan sey, daß 1. jene Hypothese durchaus keine historische Spuren mit Sicherheit für sich benützen könne; 2. daß viele historischen Data ihr widersprechen, und 3. daß ein anderer Weg, der sich historisch rechtfertigen lasse, die Entstehung der Evangelien in ihren jetzigen Verhältnissen zu einander völlig erkläre, so müsse unstreitig dieser, sofern er den an eine historische Hypothese gestellten Forderungen besser entspreche, den Vorzug verdienen. Diesen Weg findet Gieseler in der historisch begründeten Behauptung, daß in dem frühesten apostolischen Zeitalter das Evangelium zum Behuf der Lehrvorträge nicht aufgeschrieben, sondern nur mündlich fortgepflanzt

worden sey. Die Apostel, die nach ihrer Bildung wohl nur durch Nothwendigkeit zum Schreiben bewogen werden konnten, haben anfangs keine solche Aufforderungen dazu gehabt, denen sie nicht durch mündliche Mittheilung hätten genug thun können. Auch in der Eigenthümlichkeit ihrer Lage und ihrer Denkungsart lassen sich Seiten auffinden, die dem Gebrauche einer Diegese als Hülfs- und Beglaubigungsschrift geradezu widersprechen, und in ihren Schriften vereinige sich alles nur mit der Annahme, daß sie das Evangelium nur mündlich gepredigt haben. Gieseler sucht sodann weiter zu zeigen, daß die Hypothese von einem mündlichen Urevangelium die Harmonie der Evangelien vollständiger erkläre als die übrigen Hypothesen. Denn 1. daß alle drei Evangelisten eigenthümliche, aber auch je zwei und zwei und alle drei gemeinschaftliche Abschnitte haben, erkläre sich, wenn man annehme, daß jene mündliche Norm nicht eine auf einem Concil bestimmte Fessel war, sondern unter den Aposteln bei der öftern Wiederholung derselben Erzählungen wie von selbst entstand. Bei den nachher unabhängig von einander schreibenden Evangelisten mußte eine verschiedene Auswahl des vorhandenen Reichthums entstehen, die sich theils nach der Individualität eines Jeden, theils nach der Verschiedenheit derjenigen bestimmte, für welche die Syngraphe verfertigt wurde. 2. Die gleiche Anordnung der Erzählungen mache wohl die wenigsten Schwierigkeiten. Denn wenn die Begebenheiten des Lebens Jesu den Evangelisten von der höchsten Wichtigkeit scheinen mußten, so habe ihnen die Kenntniß der Reihenfolge derselben nicht gleichgültig seyn können. Die Abweichungen erklären sich aus der Freiheit, die der mündliche Evangelientypus ihnen lassen mußte. 3. Daß die Sprache aller drei Evangelisten, selbst die des Lucas, der doch sonst wohl der reinern griechischen Sprache mächtig war, ein hebraizirendes Griechisch sey, erkläre sich am treffendsten aus dieser Annahme einer durch den steten Gebrauch einmal sanctionirten mündlichen Quelle, weil es sonst unbegreiflich bliebe, warum Lucas, der für die Griechen schrieb, nicht die vorhandenen Nachrichten in einer für die Griechen mehr angemessenen Sprache verarbeitete. Es leuchte ferner von selbst ein, daß wenn ein solcher mündlicher Typus Grundlage unserer Evangelien war, ein solches gleiches Zusammentreffen im Ausdruck, gemischt mit Abweichungen in oft unbedeutenden Synonymen und mit Eigenthümlichkeit in Hinzufügung einzelner Umstände und in Umstellung oder veränderter Darstellung derselben Gedanken entstehen mußte, wie wir es in unsern Evangelien finden. — Auch diese Hypothese gibt keine befriedigende Lösung der hier vorliegenden Aufgabe. Wie das schriftliche Urevangelium, wenn man

einmal diese Hypothese so weit ausbildet, wie von ihren Vertheidigern geschehen ist, die Uebereinstimmung weit besser erklärt, als die Verschiedenheit der einzelnen Evangelien, indem die vorausgesetzte Abhängigkeit von schriftlichen Quellen der Individualität der einzelnen Schriftsteller gar zu wenig Spielraum zu lassen scheint, so macht dagegen das mündliche Urevangelium die Verschiedenheit weit begreiflicher als die Uebereinstimmung. Denn wie soll man es sich erklären, daß die drei Evangelisten, wenn sie den Inhalt ihrer Evangelien aus der gemeinsamen Tradition nahmen, nicht blos in der Sache, sondern auch im Ausdruck so wörtlich zusammenstimmen, wie dieß der Fall ist? Und noch weniger läßt sich denken, wie diese Uebereinstimmung auch wieder nur theilweise stattfindet, nicht bei allen drei zusammen, sondern nur bei zwei derselben. Soll auch dieses wörtliche Zusammentreffen bei zwei Evangelisten seinen Grund in der Tradition haben, so muß es verschiedene Zweige der Tradition gegeben haben. War aber einmal die mündliche Tradition so in sich getheilt und gespalten, wie wir es hier in jedem Falle sehen, ist hieraus nicht weiter zu schließen, daß die mündliche Tradition überhaupt immer etwas so Wandelbares und auf verschiedene Weise sich Modificirendes ist, daß eine wörtliche Uebereinstimmung, wie sie bei allen Abweichungen in einem so großen Theile der evangelischen Geschichte stattfindet, das größte Räthsel seyn müßte? Geläugnet kann freilich nicht werden, daß nichts natürlicher und nothwendiger ist, als die Annahme, daß die evangelische Geschichte sich zuerst nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung fortpflanzte, auch noch in der Folge muß sie eine fortgehende Quelle der evangelischen Geschichtserzählung gewesen seyn, und einzelne Zeugnisse, wie das bekannte von Papias, beweisen, welches Gewicht man auf sie selbst dann noch legte, als es schon geschriebene Evangelien gab; wollte man aber alles, was unsern Evangelien voranging, einzig nur auf die mündliche Tradition zurückführen, so würde dieß schon mit dem Vorwort des Lucasevangeliums nicht recht zusammenstimmen.

Im Gegensatze gegen die Eichhorn'sche Hypothese vom Urevangelium hat sich noch eine Ansicht vom Ursprung der drei Evangelien gebildet, welche im Grunde einen vermittelnden Weg einschlägt. Schleiermacher *) findet den Punkt, an welchem Eichhorn angefangen habe, zu irren, um auf eine so wunderliche, und sobald man sie zu einer lebendigen Anschauung bringen wolle, so unhaltbare Vorstellung zu kommen, in einem nicht gehörig begründeten Dilemma. Warum, fragt Schleiermacher, soll die Harmonie der drei Evangelisten

*) Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas. Erster Theil. 1817. Einl.

nicht anders zu erklären seyn, als daß sie entweder einander benützt oder aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben? Kommen doch hernach gleich selbst mehrere gemeinschaftliche Quellen zum Vorschein, warum bleibt man nicht vorn herein bei der Mehrheit stehen? Denn dieser oft wiederkehrende Wechsel von gemeinschaftlichen und eigenthümlichen Geschichtstheilen deutet doch an sich auf nichts Anderes, als auf mehrere früher vorhandene Quellen, welche die Evangelisten theils mit einander gemein gehabt haben, theils nicht, und jede Abweichung in der Ordnung des Gemeinschaftlichen macht das zu Grunde-liegen Einer über das Ganze sich erstreckenden Urschrift, an welcher bei der großen Dürftigkeit des Inhalts die Ordnung gerade die Hauptsache gewesen seyn müßte, unwahrscheinlich. Stellt man sich die Frage so: was haben wir uns wahrscheinlich früher zu denken, Eine zusammenhängende aber magere Erzählung oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten, so kann man sich nur für das Letztere entscheiden. Für die erste Verkündigung des Evangeliums waren schriftliche Nachrichten vom Leben Christi kein Bedürfniß, wenn also die Apostel und die ersten thätigen Jünger kein Bedürfniß haben, sich mit schriftlicher Aufzeichnung zu befassen, so ist auf keine Weise wahrscheinlich, daß die christliche Geschichtschreibung, in welcher Gestalt es auch sey, aus freiem Triebe von ihnen ausgegangen. Sondern wir müssen etwas tiefer hinabsteigend wohl sagen, die erste Quelle sey gewesen das billige und natürliche Verlangen solcher, die an Jesum glaubig geworden, ohne ihn selbst gekannt zu haben. Diese gewiß wollten gern etwas Näheres von seinem Leben erfahren, in den öffentlichen Versammlungen der Christen wurde dieß Verlangen der Christen wohl nur sehr zufällig und sparsam gestillt; Reichlicheres und Ausführlicheres konnten sie nur im vertrauten Umgang auf ausdrückliches Befragen erfahren. Und so wurde viel Einzelnes erzählt und vernommen, das Meiste wohl ohne aufgeschrieben zu werden, aber gewiß wohl wurde sehr bald Manches aufgeschrieben, theils von den Erzählern selbst, wie etwa jeder in den Fall kam, über eine einzelne Begebenheit, von der er vorzüglich gute Auskunft geben konnte, vielfach befragt zu werden, denn dann wurde das Schreiben eine Bequemlichkeit und Zeitersparung. Noch mehr aber wurde gewiß aufgeschrieben von den Forschenden, zumal von Solchen, die den Erzählern nicht immer nahe blieben und gern selbst wieder das Erforschte Vielen mittheilen wollten, die vielleicht nie einen Augenzeugen benutzen konnten. So sind einzelne Begebenheiten und einzelne Reden aufgezeichnet worden. Solcher Sammlungen konnten schon viele vorhanden seyn,

größere und kleinere, einfache und aus mehreren zusammengesetzte, nicht nur ehe eine von ihnen ein öffentliches Ansehen erlangte, sondern auch ehe noch eine davon ein ordentliches Buch habe vorstellen wollen mit Anfang und Schluß. Was nun unsere Evangelien betrifft, so meinte Schleiermacher, man habe bisher fast einseitig die comparative Ansicht verfolgt, so scheine es fast nothwendig zur Förderung der Sache, daß man für's erste ebenso einseitig die andere Hälfte nachbringe, und aus der Betrachtung eines jeden dieser drei Bücher für sich, indem man darauf achte, wie und nach welcher Regel oder aus welchen Gesichtspunkten die einzelnen Begebenheiten mit einander verbunden sind, und hiebei auf das wahrscheinlich frühere Vorhandenseyn einzelner Erzählungen und Sammlungen Rücksicht nehme, so zuvörderst zu entscheiden suche, ob das Buch mittelbar oder unmittelbar und durch was für eine Art von Bearbeitung aus solchen frühern Bearbeitungen entstanden seyn könne, oder nicht. Die Ergebnisse dieser Bemühung aber dürfe man freilich für sich noch nicht als vollkommen entscheidend ansehen, sondern nachdem man alle drei Evangelien auf diese Weise betrachtet habe, müsse man dann noch zusehen, ob auch ihr Verhältniß unter einander diesen Ergebnissen nicht widerspreche, müsse feststellen, ob irgend eine Voraussetzung, um dieses Verhältniß zu begreifen, nothwendig müsse gemacht werden. Auf das Letztere hat sich Schleiermacher nicht eingelassen, um so mehr aber soll sein kritischer Versuch über das Evangelium des Lucas eine Lösung der erstern Aufgabe seyn. Allein die Art und Weise, wie Schleiermacher dieses Evangelium analysirte, und aus den Uebergangs- und Schlußformeln und verschiedenen andern Kennzeichen auf seine Zusammensetzung aus sehr verschiedenen größern und kleinern Stücken schließen wollte, hat keinen Beifall gefunden, und die kritische Frage in Betreff der Evangelien nur wenig gefördert. Die Schleiermacher'sche Evangelienkritik ist willkürlich, künstlich scharfsinnig, kleinlich und im Ganzen nur zerstückelnd und auflösend.

Das Verhältniß, in welchem die drei hier entwickelten Hypothesen zu einander stehen, macht es von selbst begreiflich, wie die eine immer wieder eine andere hervorrief. Da jede derselben zu einem so wenig befriedigenden Resultat führte, so kann es nicht befremden, daß man die der alten Harmonistik zu Grunde liegende Ansicht, welcher zufolge der spätere Schreiber den frühern benützt haben sollte, aufs neue in's Auge faßte, um in ihr den aus dem Labyrinthe der Hypothesen herausführenden Faden zu entdecken. Aber auch die auf diesem Wege sich bildende Ansicht konnte nur in der Gestalt einer

neuen Hypothese auftreten. So weit konnte man in keinem Falle zu der alten Ansicht sich zurückwenden, daß man auch das Verhältniß, in welchem die drei synoptischen Evangelien im Kanon auf einander folgen, für ein absolut bindendes gehalten hätte. Glaubte man sich das Verwandtschaftsverhältniß nur aus der Voraussetzung erklären zu können, daß der Eine den Andern vor sich gehabt und benützt habe, so hatte man die völlig freie Wahl, sich die Ordnung, in welcher dieß geschehen seyn sollte, so oder anders zu denken, und konnte jeden der verschiedenen an sich möglichen Fälle voraussetzen. Auch hier kamen also neue Hypoth.sen zum Vorschein, und an die mit ihren bezeichnenden Namen uns schon bekannten Hypothesen des Urevangeliums, der Tradition und der Diegesen, schließt sich auch noch die sogenannte Benützungs-Hypothese in ihren verschiedenen Formen an. Was auch sie gegen sich hat, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung; es ist von selbst klar, welche Willkür die Hand im Spiele gehabt haben müßte, wenn man in irgend einem der verschiedenen an sich möglichen Fälle sich erklären wollte, warum der nachfolgende Evangelist den vorangehenden gerade auf diese bestimmte Weise, mit diesen Auslassungen und diesen oft so zufällig scheinenden Veränderungen benützt habe. Da jedoch, genau betrachtet, das Verhältniß des Matthäus und Lucas geschichtlich so fest steht, daß nicht wohl ein mit zureichender Wahrscheinlichkeit begründeter Zweifel hierüber entstehen kann, so kommen die bei der Benützungs-Hypothese überhaupt möglichen Fälle vorzugsweise auf die zwei das Marcusevangelium betreffenden zurück. Als das kürzeste der drei synoptischen Evangelien kann es ebenso gut das erste als das letzte derselben seyn, ebensogut der erste noch wenig ausgeführte Entwurf der evangelischen Geschichte, als ein Auszug aus den schon vorhandenen ausführlicheren Evangelien. Zum ersten aller Evangelien hatte es schon Storr gemacht, zum letzten Griesbach. Welchen Spielraum die Hypothese auch in dieser Beziehung noch bei den neuesten in dieselbe Kategorie gehörenden Kritikern hat, ist an de Wette und Credner zu sehen. Während de Wette *) die Annahme für die natürlichste hält, Marcus habe die beiden andern Evangelisten benützt, und sein Evangelium sey, da es fast nur aus Stücken der beiden andern Evangelien zusammengesetzt sey, als ein Auszug aus diesen anzusehen, läßt Credner **) unser jetziges Matthäusevangelium theils aus einer Sammlung von Aussprüchen Jesu, welche der Apostel Matthäus in hebräischer Sprache in ziem-

*) Lehrb. der hist. krit. Einl. in die kan. Bücher d. N. T. 4te Ausg. 1842. S. 157 f.
**) Einl. in das N. T. erster Theil, erste Abth. 1836. S. 160 f.

lich früher Zeit zusammengetragen, theils aus den Aufzeichnungen des Marcus entstehen, und ebenso soll Lucas neben der mündlichen Ueberlieferung nicht nur unsern kanonischen Matthäus, sondern auch den Marcus benützt haben. Auch bei der Benützungs-Hypothese glaubt man daher den Einfluß der mündlichen Ueberlieferung noch besonders in die Rechnung nehmen zu müssen, und de Wette will auch den Weg noch offen lassen, ein oder mehrere Mittelglieder der Verwandtschaft zwischen je zwei oder drei Evangelisten anzunehmen. So groß war noch in dieser ganzen Periode der neuern Kritik die Unsicherheit und Haltungslosigkeit des kritischen Standpunkts überhaupt, der Wechsel der Meinungen, die in den verschiedenen möglichen Combinationen sich gefallende Hypothesensucht. Dazu kam als weiterer Mangel, daß das johanneische Evangelium noch zu wenig in den Kreis der Untersuchung gezogen wurde. So wohlgethan es war, es von den übrigen Evangelien zu trennen, so äußerlich blieb das ganze Verhältniß, in das man es zu ihnen setzte, indem man sich seine Entstehung nur entweder aus dem Zwecke einer Ergänzung der andern Evangelien oder aus einem sehr partikulären polemischen Zeitinteresse zu erklären wußte *). Um nur vor allem über die drei ersten Evangelien in's Reine zu kommen, richtete man die Aufmerksamkeit noch zu wenig auf den eigenthümlichen Charakter des johanneischen Evangeliums und sein Verhältniß zu den andern. Zwar wurden schon Zweifel gegen seine Aechtheit erhoben, und die Probabilien Bretschneider's **) insbesondere sind eine merkwürdige Erscheinung in der Geschichte der Kritik, aber die Aufnahme, welche sie fanden, und die Unsicherheit, welche Bretschneider selbst bei der von ihm aufgestellten Ansicht an den Tag legte, zeigt deutlich den damaligen Stand der Kritik. Wenn man auch ein kritisches Bedenken hatte, so war es doch damit noch kein rechter Ernst. Es waren nur Hypothesen, die man aufstellte, Ver-

*) Vgl. Eichhorn Einl. Bd. 2. S. 186 f.: Ein Apostel, der das Urevangelium mit den Kenntnissen und Vorstellungsarten des Auslandes verglich, mußte es für dessen Bedürfnisse unzureichend und ein anderes in Materie und Form verschiedenes wünschenswerth finden. In diesem Falle war Johannes bei seiner Ankunft in Kleinasien. — Das Urevangelium wollte er durch sein Evangelium nicht verdrängen; wer es neben dem seinigen brauchte, der sah nur seinen Inhalt in ein helleres Licht gerückt, und manches bestimmter und berichtigt dargestellt, da ja selbst Augenzeugen bei aller Wahrheitsliebe und Glaubwürdigkeit in ihren Erzählungen nie über Bestimmungen und Berichtigungen erhaben sind, die sie oft, wie die Erfahrung lehrt, erst bei einer neuen Uebersicht ihrer Erzählung nöthig finden und ihr geben.

**) Probabilia de evang. et epist. Joannis Ap. indole et origine 1820.

suche, die man machte, und ohne alle Gefahr machen zu dürfen glaubte, weil ihre Urheber selbst ihnen keine zu große Bedeutung beilegen konnten. So leicht man es mit der Aufstellung einer Hypothese dieser Art nahm, so leicht glaubte man über jeden kritischen Zweifel hinwegkommen zu können. Es sey recht gut, so äußerte sich um jene Zeit Schleiermacher *) hierüber, daß diese Sache einmal zur Sprache gebracht sey, und alle Zweifelsgründe gegen das Johannesevangelium zusammengestellt seyen, und so scheine es auch Bretschneider genommen zu haben, der seine Hypothese später so gut wie zurückgenommen habe. Aber daß unter diesen Einzelnheiten irgend etwas von solcher Erheblichkeit sey, daß man gegen den Totaleindruck des Ganzen die Aechtheit bezweifeln müsse, werde wohl niemand mehr meinen. Dieses Totaleindrucks war man so gewiß, daß man mit demselben alle Zweifel, welcher Art sie auch seyn mochten, niederschlagen zu können meinte. Wären wir, urtheilte noch am Schlusse der Periode, von welcher hier die Rede ist, ein Kritiker, wie Credner **), über den Verfasser des vierten Evangeliums ohne alle geschichtlichen Angaben geblieben, so würden wir aus innern Gründen zu dem Ergebniß hingeleitet werden, der Verfasser eines solchen Evangeliums könne nur ein Palästinenser, nur ein unmittelbarer Augenzeuge, nur ein Apostel, nur ein Liebling Jesu, nur jener Johannes seyn, welchen Jesus mit dem ganzen himmlischen Zauber seiner Lehre an sich gefesselt hielt. De Wette hält eine skeptische Aufschiebung des entscheidenden Urtheils bei unbefangener achtungsvoller Anerkennung des Apostolischen und Ursprünglichen in Lehre und Geschichtsinhalt, und ebenso unbefangener Beachtung desjenigen, was einer Ansicht und Darstellung in zweiter Linie anzugehören scheint, für das Dienlichste zur Förderung des kritischen Geschäfts. Solche Urtheile sind hier blos deswegen bemerkenswerth, weil sie für den kritischen Standpunkt jener Zeit charakteristisch sind, und den deutlichen Beweis geben, wie sehr es noch an allen festeren Principien fehlte, und wie wenig man noch über schwankende Meinungen und bloße Hypothesen hinwegzukommen wußte. Die Hypothese hat hier den freiesten Spielraum, eine Hypothese wird immer wieder von einer andern verdrängt, und alle zusammen geben nur eine sehr unbestimmte und verworrene Vorstellung der Sache, welche erklärt werden soll. Die Ursache hievon liegt hauptsächlich darin, daß das kritische Bewußtseyn noch nicht

*) In seinen Vorlesungen über die Einleitung in das N. T. vom J. 1831. Sämmtliche Werke Bd. 8. S. 340.

**) A. a. O. S. 208.

energisch genug ist, um in das ihm gegebene Objekt tiefer einzudringen, es ist zwischen dem Objekt und dem Bewußtseyn, das es in sich aufnehmen soll, noch kein lebendiges, objektives, wahrhaft geschichtliches Verhältniß, das Vermittelnde sind nur abstrakte, subjektive Vorstellungen, welche zum Theil sogar von ganz modernen Verhältnissen abstrahirt sind. Was Schleiermacher zur Kritik der Urevangeliums-Hypothese sehr treffend sagt, er seines Theils habe, um die Eichhorn'sche Entstehung unserer drei Evangelienbücher aus dem Urevangelium nicht zu begreifen, schon vollkommen genug daran, daß er sich denken soll, unsere guten Evangelisten von vier, fünf, sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern in verschiedenen Zungen noch dazu umgeben, abwechselnd aus einem in's andere schauend und zusammenschreibend; er meine sich in einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts zu befinden, nicht in jener Urzeit des Christenthums, und wenn er sich jener Aehnlichkeit wegen vielleicht weniger wundere, daß sich dem gelehrten Manne bei seiner Hypothese dieses wohlbekannte Bild untergeschoben habe, so könne er doch auch nur um so weniger glauben, daß sich die Sache wirklich so verhalten habe *), dasselbe kann im Grunde von allen diesen Hypothesen mehr oder minder gesagt werden. Jede derselben ist nur eine willkürliche Fiction, eine vage Vorstellung, eine abstrakte Theorie. Wenn Gieseler der Urevangeliums-Hypothese seine Traditions-Hypothese entgegensetzte, so scheint er ebendamit an die Stelle der modernen Vielschreiberei das ächt alterthümliche Nichtschreiben gesetzt zu haben; wie unlebendig ist aber der Begriff, welchen Gieseler mit der Tradition verbindet, und wie wenig gibt sich in ihm der in seinen Sagen und Mythen in so reicher Fülle producirende und in so verschiedenen Gestalten sich abspiegelnde Geist des Alterthums zu erkennen? Was Gieseler unter Tradition versteht, ist nur eine abstrakte Form, und im Grunde auch wieder die stereotype Form des Urevangelium's, nur mit dem Unterschied, daß sie nicht dem geschriebenen Buchstaben, sondern der minder zuverlässigen Treue des Gedächtnisses anvertraut ist. Der Grund, auf welchem die Traditions-Hypothese beruht, ist nicht eine lebendige Anschauung der Sache selbst, die mit innerer Nothwendigkeit auf diese Ansicht führt, sondern nur die Reflexion, die reflexionsmäßige Vorstellung, daß es einen doppelten Weg der Ueberlieferung gibt, einen schriftlichen und einen mündlichen, und der letztere sich besser eigne, die Verschiedenheit des Ueberlieferten zu erklären. Nicht anders verhält es sich mit der Schleiermacher'schen Diegesentheorie, welche wie die obige Entwicklung

*) Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas S. 6.

selbst zeigt, gleichfalls ihre Entstehung nur einer ähnlichen Reflexion verdankt, und wenn in den verschiedenen Formen der Benüßungs-Hypothese bald dieser bald jener Evangelist vorangestellt und zum Führer der ganzen Reihe gemacht wurde, so geschah auch dieß größtentheils nur in der Erwägung der logischen Möglichkeit der verschiedenen Combinationen, welche ein Verhältniß mehrerer Schriftsteller zu einander, wie das vorliegende ist, an sich zuläßt. Der allmeine Mangel aller dieser Hypothesen ist daher, daß sie sich nur in dem engen Kreise einer selbstgemachten abstrakten Vorstellung bewegen, und sich noch nicht in die objektive Realität und Wahrheit des concreten Lebens der Geschichte hineinzuversetzen wissen.

3. Die negativ kritische oder dialektische Auffassung.

Eine neue Epoche der neutestamentlichen Kritik bezeichnet das berühmte Strauß'sche Werk über das Leben Jesu *), obgleich es nur eine mittelbare Beziehung zu der Frage nach dem Ursprung der Evangelien und ihrem Verhältniß zu einander hat. Denn nicht mit der Kritik der Schriften, sondern nur mit der Kritik der Geschichte hat es Strauß zu thun; aber schon aus dem bisherigen Gang unserer Untersuchung ergibt sich, wie eng beide in einander eingreifen, und wie die eine immer die andere nach sich zieht. Die alte Harmonistik dachte gewiß nicht entfernt an eine Kritik der Geschichte, und doch konnte auch sie sich derselben nicht ganz entschlagen, wenn sie die Fragen zu untersuchen hatte, wo diese oder jene Stücke in das Ganze der Evangelien-Harmonie einzurücken seyen, und mit welchem Grade der Wahrscheinlichkeit, bei der so überwiegenden Aehnlichkeit mancher Erzählungen, anzunehmen sey, daß sich dieselben Begebenheiten wiederholt haben. Enger und durchgreifender wurde der Zusammenhang der Kritik der Schriften mit der Kritik der Geschichte, sobald man sich auf den kritischen Standpunkt gestellt hatte. Schon die Möglichkeit eines solchen Standpunkts überhaupt war wesentlich dadurch bedingt, daß im allgemeinen Bewußtseyn der Zeit schon der Fortschritt dazu geschehen war, von der alten supranaturalistischen Ansicht von der evangelischen Geschichte sich loszureißen. Wie hätte man die Frage, wie es sich mit den Schriften über die evangelische Geschichte verhielt, wie sie entstanden seyen, in welchem Verhältniß sie zu einander stehen, zum Gegenstand einer so wichtigen Untersuchung machen können, wenn man dem Inhalt dieser Schriften den alten unbedingten, über jeden Zweifel erhabenen Glauben, dessen nothwendige

*) Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 1835.

Voraussetzung die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften war, geschenkt hätte. Man fragte nach der Beschaffenheit der Schriften, weil man in seinem Glauben an die Wahrheit der in ihnen enthaltenen Geschichte irre geworden war, und die Resultate, auf welche man auf dem Wege aller jener kritischen Untersuchungen kam, waren nicht geeignet, jenem Glauben neue kräftige Stützen darzubieten. Wenn demnach schon in dem bisherigen Gange der neutestamentlichen Kritik die Kritik der Schriften und die Kritik der Geschichte Hand in Hand gingen, die eine immer wieder die Voraussetzung der andern war, und beide in ihren Resultaten bedeutend auf einander einwirkten, so erhellt schon hieraus, in welcher nahen Beziehung das Strauß'sche Werk zu der vorliegenden Frage steht. Es greift als ein neues Moment in die Geschichte der neutestamentlichen Kritik ein, und wir können daher dem weitern Gange derselben nicht folgen, ohne uns zuvor über die Frage verständigt zu haben, welche Bedeutung diese kritische Bearbeitung des Lebens Jesu wie überhaupt, so besonders in ihrer Beziehung zur Kritik der Evangelien hat.

Das Strauß'sche Leben Jesu kann, wenn es von dem Punkte aus beurtheilt werden soll, von welchem aus wir in dem Zusammenhang unserer Untersuchung auf dasselbe geführt werden, nur unter den Gesichtspunkt folgender Momente gestellt werden:

1. Die größte Eigenthümlichkeit des Werkes ist, daß es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gibt.

2. Eine solche Trennung der Kritik der Geschichte von der Kritik der Schriften war nur auf der damaligen Entwicklungsstufe der neutestamentlichen Kritik möglich, und das Strauß'sche Werk ist daher in allem demjenigen, was es auf eine so charakteristische Weise auszeichnet, der treueste Reflex, in welchem sich das ganze kritische Bewußtseyn jener Zeit abspiegelt.

3. Wie jene Trennung der Kritik der Geschichte von der Kritik der Schriften die größte Einseitigkeit der Strauß'schen Kritik ist, so ist sie auch der Punkt, von welchem aus diese Kritik mit dem innern Triebe einer weitern Entwicklung über sich selbst hinausführt.

Was den ersten dieser drei Punkte betrifft, so sollte man freilich glauben, wie jeder Geschichtschreiber vor allem die Quellen des Gegenstandes seiner Geschichtschreibung untersuchen muß, so habe auch Strauß seine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu nur mit einer Kritik der Evangelien als der Quellenschriften eröffnen können. Er hat dieß jedoch nicht gethan, sondern die Schriften als das unmittelbar Gegebene voraussetzend, geht er von der Nach-

weisung der Nothwendigkeit aus, daß bei jeder heiligen Geschichte im Laufe der Zeit mit der fortschreitenden Bildung verschiedene Auslegungsweisen entstehen, welche zuletzt in der mythischen, als der allein der Sache adäquaten, den natürlichen Endpunkt ihrer Entwicklung erreichen. Bei der Untersuchung der Möglichkeit von Mythen im N. T. aus äußern und innern Gründen kann zwar Strauß die Frage nach der Beschaffenheit der Schriften nicht umgehen, aber er kommt auf diese Frage nur, um sie zu beseitigen. In Bezug auf die Evangelien, sagt er, habe die ganze folgende Arbeit keinen andern Zweck, als im Einzelnen die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen und damit auch die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit ihres Ursprunges von Augenzeugen, oder überhaupt genau Unterrichteten aus innern Gründen zu untersuchen, die äußern Zeugnisse hingegen seyen soweit zu prüfen, als nöthig sey, um einzusehen, ob sie für sich ein bestimmtes Ergebniß liefern, welches mit dem der innern Gründe möglicher Weise in Streit gerathen könnte, oder ob sie, für sich unzulänglich, die Entscheidung der Untersuchung nach innern Gründen überlassen. Da es sich nun, wie Strauß zu zeigen suchte, mit den äußern Zeugnissen für die Abfassung unserer Evangelien von Augenzeugen oder sonst genau Unterrichteten so verhält, daß sie, weit entfernt, uns zu dieser Annahme zu zwingen, die Entscheidung ganz auf das Ergebniß der innern Gründe, d. h. die Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst ausgesetzt seyn lassen, so ist hiemit jedes Hinderniß hinweggeräumt, das der Anwendung der mythischen Erklärung auf die evangelische Geschichte in der Beschaffenheit der Schriften des N. T. entgegenstehen könnte. Die Kritik der Geschichte hat sich von der Kritik der Schriften auf diese Weise völlig abgelöst, oder sie sosehr mit sich verschlungen, daß sie kein weiteres Moment der Betrachtung mehr seyn kann. Die äußern Zeugnisse stehen ja der mythischen Erklärung nicht im Geringsten im Wege, und die innern Gründe der Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Ursprungs der Schriften von Augenzeugen fallen mit der Frage nach der Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen ganz zusammen. In dem Urtheil über die letztere ist auch schon das Urtheil über die erstere enthalten, und so negativ das Resultat über die Glaubwürdigkeit der Erzählungen ist, so negativ muß es daher auch in Beziehung auf die Beschaffenheit der Schriften seyn. Wie die Erzählungen wegen ihres durchgängigen, theils mythischen, theils wenigstens höchst zweifelhaften historischen Charakters nur einen sehr geringen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen können, so kann auch über die Schriften nur das negative Urtheil gefällt wer-

den, daß sie als Schriften von solchen, welche weder Augenzeugen noch überhaupt genau Unterrichtete waren, eine sehr unzuverlässige Quelle der Ueberlieferung der evangelischen Geschichte sind. Steht daher einmal so viel fest, daß die Evangelien schon wegen ihres Inhalts keineswegs sind, wofür sie sich ausgeben, welches Interesse könnte man noch haben, ihren Ursprung, ihre Beschaffenheit, ihr Verhältniß zu einander näher zu untersuchen? Die absolute Gewißheit des rein negativen Resultats, das die Kritik der Geschichte hat, überhebt jeder weiteren kritischen Frage in Ansehung der Schriften. Daß die Schriften nicht sind, wofür sie sich ausgeben, ist alles, was man von ihnen zu wissen braucht, und sie sind nicht, wofür sie sich ausgeben, wegen ihres offenbar ungeschichtlichen Inhalts, und das Ungeschichtliche ihres Inhalts selbst hat seinen Grund in dem mythischen Charakter ihrer Erzählungen. In dem Mythischen hat hier alles, auch was die Kritik der Schriften betrifft, seine höchste Spitze, und es ist daher wohl zu beachten, wie mit dem hier aufgestellten und durchgeführten Begriff des Mythischen die ganze Negativität der Resultate, in welche die Strauß'sche Kritik ausläuft, in dem engsten Zusammenhang steht. Sobald einmal feststeht, daß so manche Erzählungen der evangelischen Geschichte einen mythischen Charakter haben, kommt es auf die Kriterien des Mythischen an, und unter diesen nimmt die erste Stelle der Kanon ein: daß ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen seyn kann, läßt sich vor allem daran erkennen, wenn es mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist. Alles demnach, worauf dieser Kanon mit seinen nähern Bestimmungen sich anwenden läßt, fällt aus dem Inhalt der evangelischen Geschichte als ungeschichtlich hinweg, es kann nur in das Gebiet des Mythischen verwiesen werden, das bei allem Interesse, das die mythischen Vorstellungen sonst haben mögen, wenigstens keinen Anspruch auf geschichtliche Wahrheit machen kann. Das Mythische ist jedoch nur ein Theil der evangelischen Geschichte, und da nun die Kriterien des Mythischen ganz darauf berechnet sind, das Mythische vom Geschichtlichen auszuscheiden, so sollte man denken, sobald dieß geschehen ist, werde der geschichtliche Werth des übrigen Inhalts sich nur um so reiner herausstellen. Allein dieß ist keineswegs der Fall, sondern wenn diese Kritik sich schon darin als eine negative zeigt, daß sie einen so großen Theil der evangelischen Geschichte für mythisch, d. h. für ungeschichtlich erklärt, so tritt die Negativität ihres Charakters erst da in ihrer vollen Bedeutung hervor, wo sie die Frage zu beantworten hat, mit welchem Rechte der nach der Ausscheidung

des Mythischen zurückbleibende Theil der evangelischen Geschichte für geschichtlich zu halten ist. Dieß ist der Punkt, auf welchem die Strauß'sche Kritik und die Negativität ihrer Resultate den stärksten Angriffen ausgesetzt ist. Die Kriterien des Mythischen mögen für sich betrachtet sehr einfach seyn, und wenn auch Strauß noch besonders hervorhebt, daß die einzelnen Kriterien für sich in den wenigsten Fällen weiter als bis zur bloßen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des unhistorischen Charakters der Berichte führen, daß zur größeren Sicherheit des Resultats mehrere Kriterien zusammentreffen müssen, so liegt es zwar ganz in der Natur der Sache, daß hier alles blos relativ bleibt, ebenso klar ist aber auch, daß mehrere Kriterien zusammen die historische Unwahrscheinlichkeit eines Berichts nicht darthun könnten, wenn nicht auch schon ein einzelnes Kriterium für sich ihn zweifelhaft zu machen im Stande wäre. Ganz anders aber verhält es sich mit allem demjenigen, was nicht unmittelbar in die Kategorie des Mythischen gehört. Vielleicht hätte, sagt Strauß in dieser Beziehung, eine Erzählung, für sich genommen, nur schwache oder gar keine Merkmale des Ungeschichtlichen, sie hängt aber mit andern zusammen, oder ist doch von demselben Referenten berichtet, wie andere, welche durch entscheidende Gründe in das mythische oder sagenhafte Gebiet verwiesen werden und einen verdächtigenden Widerschein auch auf sie zurückwerfen. So kommen auch in jeder, noch so wunderhaften Erzählung Züge vor, die an sich wohl historisch seyn könnten, aber ihrer Verbindung mit dem Uebrigen wegen gleichfalls zweifelhaft werden müssen. Diese Frage leitet Strauß selbst in die bestimmtere und wichtigere hinüber, ob nämlich die Kriterien des Ungeschichtlichen eben nur diejenigen Züge einer Erzählung sind, an welchen sie sich unmittelbar finden, oder auch die übrigen, und ob der Widerspruch zweier Berichte nur den einen oder beide zugleich als unhistorisch kennbar mache. Es ist dieß die Frage nach der Grenzlinie des Historischen und Unhistorischen, welche Strauß mit Recht für die schwierigste auf dem ganzen Gebiete der Kritik erklärt. Um so mehr kommt daher darauf an, wie sie Strauß beantwortet. Seine Antwort besteht wesentlich in folgenden zwei Momenten: 1. Wenn zwei Erzählungen sich ausschließen, so sey hiedurch allerdings zunächst nur die eine als unhistorisch erwiesen, denn nur sofern die eine Platz finden solle, müsse die andere weichen, weiche aber jene, so müsse diese Platz finden. Näher betrachtet jedoch stelle sich die Sache so: so gut die eine Erzählung erdichtet seyn kann, ist dieß auch bei der andern möglich; das Vorhandenseyn Einer mythischen Bildung über einen gewissen Punkt zeigt,

daß die Dichtung in Bezug auf denselben thätig gewesen sey, und es werde, daß der eine von zwei solchen Berichten geschichtlich sey, in letzter Beziehung doch nur durch den Zusammenhang oder die Zusammenstimmung desselben mit anderweitig verbürgten Stücken sicher zu entscheiden seyn. 2. In Betreff der Theile einer und derselben Erzählung wird der Kanon aufgestellt: wo nicht blos die nähere Art und Weise eines Vorgangs kritisch verdächtig, sein äußeres Beiwerk in's Wunderbare gezeichnet ist u. dgl., sondern auch der innere Kern und Grundstock desselben theils undenkbar, theils einer messianischen Vorstellung der damaligen Juden auffallend ähnlich sich zeige, da müsse nicht nur der bestimmte angebliche Hergang der Sache, sondern der ganze Vorfall als solcher für ungeschichtlich gehalten werden. Wo hingegen nur Einzelnes an der Form einer erzählten Begebenheit Kriterien des Unhistorischen gegen sich habe, da bleibe wenigstens die Möglichkeit, noch einen geschichtlichen Kern vorauszusetzen, wiewohl, ob ein solcher wirklich vorhanden sey und worin er bestehe, sofern es nicht durch anderweitige Combinationen gefunden werden könne, niemals mit Sicherheit zu bestimmen sey. Immer werde, so schließt Strauß seine Erörterung dieser Frage, die Grenzlinie zwischen dem Geschichtlichen und Ungeschichtlichen in Berichten, welche, wie die evangelischen, dieses letztere Element in sich aufgenommen haben, eine schwankende und fließende bleiben, womit Strauß selbst so bestimmt als geschehen konnte, die Negativität aller Resultate seiner Kritik der evangelischen Geschichte ausgesprochen hat. Man weiß nicht, was geschehen ist, und weiß daher nicht einmal, ob überhaupt etwas geschehen ist. Die Kriterien des Mythischen, weit gefehlt, zur Ausscheidung des Mythischen vom Geschichtlichen auszureichen, dienen vielmehr gerade dazu, den ganzen Inhalt der Geschichte zu verdächtigen. Ist auch nur etwas entschieden mythisch, wer kann mit Bestimmtheit wissen, ob in einer Geschichte, in welcher alles so eng zusammenhängt und in einander greift, nicht Alles und Jedes ebenso ungeschichtlich als geschichtlich ist. Da der Mythus sein eigentliches Element in dem Wunder hat, so ist das Wunder in seiner Undenkbarkeit der metaphysische Grund, auf welchem in letzter Beziehung diese Kritik der evangelischen Geschichte beruht, und ihr oberster Kanon kann daher am bestimmtesten nur so lauten: eine Geschichte, welche Wundererzählungen enthält, kann keinen Glauben verdienen, nicht blos in demjenigen, was unmittelbar die Wunder betrifft, sondern auch in allem Andern, was eine nähere oder entferntere Beziehung zu den Wundern hat. Ist aber dieser Schluß, muß nun hier gefragt werden, nicht zu rasch, ist der metaphysische Begriff des Wunders nicht eine zu abstrakte Kategorie, um nach ihr den ganzen Inhalt der evange-

lischen Geschichte, wie er in vier so wesentlich von einander verschiedenen Evangelien vor uns liegt, zu beurtheilen, setzt nicht schon der Begriff des Mythus, wenn er auf die evangelische Geschichte angewandt werden soll, noch ganz andere Untersuchungen voraus, als blos in Betreff der äußern Zeugnisse, über die Zeit, in welcher die Evangelien verfaßt worden seyn sollen, ist also nicht überhaupt diese Kritik der evangelischen Geschichte zu sehr nur Kritik der Geschichte, statt zugleich auch Kritik der Schriften zu seyn?

Ehe wir diese und andere damit zusammenhängende Fragen weiter verfolgen, müssen wir hier zunächst in Betracht ziehen, wie sich die Strauß'sche Kritik als bloße Kritik der Geschichte, und in dieser reinen Negativität ihrer Resultate zu dem kritischen Bewußtseyn ihrer Zeit verhält?

Die Strauß'sche Kritik des Lebens Jesu hat, als sie zum erstenmal hervortrat, eine so allgemeine und so tiefgehende Bewegung hervorgebracht, wie dieß nur bei wenigen wissenschaftlichen Werken in so kurzer Zeit der Fall gewesen ist. So lebhaft das Interesse war, mit welchem eine mit so meisterhafter Dialektik und Darstellungsgabe durchgeführte Kritik von allen denjenigen aufgenommen wurde, welche überhaupt Sinn für solche Forschungen haben, so groß war dagegen der Schrecken und die Entrüstung derer, die sich durch so offen und kühn ausgesprochene Resultate in ihrem theologischen und religiösen Bewußtseyn verletzt fühlten. Im Allgemeinen aber kann der weit überwiegende, von den Einen wie von den Andern getheilte Eindruck nur als der der Ueberraschung bezeichnet werden. Man sah sich von dem Werke überrascht, wie von etwas, worauf man zwar schon vorbereitet ist, da man längst weiß, daß etwas dieser Art im Stillen vor sich gehe, und früher oder später zum Vorschein kommen müsse, wovon man aber doch sich nicht vorstellte, daß es schon so nahe sey, schon jetzt mit Einem Male in der ganzen Bedeutung seiner unmittelbaren Gegenwart an's Licht treten werde. Bei aller Ueberraschung konnte man sich doch nicht bergen, wie wenig man im Grunde Ursache hatte, sich durch die neue Erscheinung überrascht zu sehen. Die Einen fanden ja in der neuen kritischen Untersuchung nur klar und bestimmt ausgesprochen, und in einem großartigen Zusammenhang ausgeführt, was ihnen selbst schon im Sinne lag, was sie selbst bei so manchen hier erörterten Fragen sich längst nicht anders hatten denken können, die Andern aber konnte selbst ihr Zorn und Haß gegen den Urheber eines so gottlosen und antichristlichen Werkes nicht so blind machen, daß sie nicht hätten einsehen sollen, von wie vielen Seiten ihm längst in die Hände gearbeitet worden war. Gibt es irgend ein Werk, das so viel möglich nur auf

die Arbeit der Vorgänger gebaut ist, das nur Resultate aus einer Reihe verschiedener, von so vielen Andern längst geführter Untersuchungen zusammenstellen, nur vollends die letzte Consequenz aus Prämissen ziehen will, über welche man sich schon verständigt hat, so ist es das Strauß'sche Leben Jesu. Darauf ist ja das Werk selbst nach seinem ganzen Plan und Inhalt angelegt. Sein Verfahren besteht überall darin, daß es bei jedem Punkte die verschiedenen, über die vorliegende Frage aufgestellten Meinungen aufführt und beurtheilt, den Rationalisten dem Supranaturalisten, und den Letztern dem Erstern gegenüberstellt, und nachdem es die am meisten einander entgegengesetzten Ansichten und Behauptungen dialektisch sich an sich selbst hat zerreiben lassen, das ungeschichtliche Resultat mit dem etwa noch problematisch vorauszusetzenden geschichtlichen Rest auf den passenderen Ausdruck der mythischen Ansicht bringt. Was wäre denn in dem ganzen Werk neu und unerhört, wo fände sich in ihm auch nur eine Behauptung, die hier zuerst aufgestellt und nicht selbst schon von solchen Theologen gewagt worden wäre, welche niemand einer entschieden antichristlichen Richtung beschuldigen kann? Man bedenke nur, wie lange zuvor schon selbst Schleiermacher über die wichtigsten Thatsachen des Lebens Jesu, Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt urtheilte. Und was ist selbst die hier zum erstenmal im Großen durchgeführte mythische Ansicht anders, als die alte Traditionshypothese, nur lebendiger, concreter, tiefer, im Geiste der alterthümlichen Anschauungsweise aufgefaßt? Betrachtet man das Strauß'sche Werk von dieser Seite, so hat man in der That Mühe, es begreiflich zu finden, wie es bei seiner ersten Erscheinung so außerordentliches Aufsehen, nicht etwa nur bei Uneingeweihten, sondern ganz besonders bei Solchen, welchen das Meiste des hier Gesagten längst kein Geheimniß mehr seyn konnte, erregte. Allein es ist dieß nur die eine Seite des Werkes, und es gehört dazu wesentlich die andere, auf welcher es als das ausgesprochene Bewußtseyn der Zeit seine größte Stärke und Eigenthümlichkeit darin hat, ausgesprochen zu haben, was Andere zwar auch schon wußten, oder wovon sie wenigstens eine Ahnung und Vorstellung hatten, was sie aber auf eine so klare, energische, allgemein verständliche, übersichtliche Weise nicht auszusprechen vermochten. Mit allen originellen, wahrhaft genialen Werken theilt das Strauß'sche den großen Vorzug ebensosehr über der Zeit, als in der Zeit zu stehen. Indem es sich mitten in das Zeitbewußtseyn hineinstellt, von allen Seiten her die kritischen Forschungen über das Leben Jesu mit ihren Ergebnissen in sich zusammenlaufen läßt, um sie in ihrer Spitze zusammenzufassen, und durch Schärfung des ganzen Beweisverfahrens,

durch nähere Bestimmung des noch unbestimmt Gelassenen, durch Ergänzung der noch vorhandenen Lücken, alles zur Einheit eines Ganzen zu verbinden, macht es sich selbst zum lebendigen Mittelpunkt des ganzen kritischen Zeitbewußtseyns. Hieraus allein, aus allen diesen so weit sich erstreckenden und so tief liegenden Beziehungen zu dem Bewußtseyn der Zeit, aus welchem es selbst hervorgegangen ist, erklärt sich der mächtige Eindruck, welchen das Werk auf seine Zeit machte, ja hieraus erklärt sich auch allein, so paradox es lauten mag, der Widerwille, die Feindschaft, der polemische Eifer, mit welchem man sich ihm, je bekannter es wurde, immer allgemeiner und entschiedener entgegensetzte, der Aerger und Verdruß, der sich auf so verschiedene Weise darüber Luft machte, der verfolgungssüchtige Haß, der nicht blos das Werk, sondern auch den Verfasser selbst in so reichem Maaße traf. Es ist ja eine alte Erfahrung, daß der Mensch, wie er ist, nichts weniger ertragen kann, als den Anblick seines eigenen Bildes, wenn man ihm dasselbe in einem treuen, seine wahre Gestalt mit allen ihren Zügen reflektirenden Spiegel vorhält. So war es auch jetzt, und es gibt keine bessere Parallele zu dem Haß, welcher gegen den antichristlichen Strauß sich aussprach, als das Schicksal, das einst den atheistischen Fichte getroffen hat. Was Schelling sehr wahr und treffend gesagt hat: „Fichte ist die philosophische Blüthe der alten Zeit und insofern allerdings ihre Grenze; sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen“ *), gilt auch von Strauß und dem Verhältniß seiner Zeit zu ihm. Man hat auch ihn gehaßt, weil der Geist der Zeit sein eigenes Bild, wie er es in treuen, scharf ausgeprägten Zügen ihm vorhielt, nicht zu ertragen vermochte. In diesem Reflex seines Zeitbewußtseyns, in welchem er sich selbst gegenständlich wurde, ging ihm jetzt erst das rechte Bewußtseyn über so Vieles auf, was er sich bisher noch nicht klar gemacht hatte, indem er jetzt erst seiner Widersprüche und Inconsequenzen, seiner falschen Voraussetzungen, der ganzen Negativität seines Wesens sich bewußt wurde. Alle, welche bisher in dem guten Glauben gelebt hatten, man könne beides zugleich seyn, freisinnig forschend und kirchlich glaubig, könne es mit dem Einen halten, ohne es mit

*) Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. 1806. S. 46 f.

dem Andern zu verderben, könne von dem Rechte der Wissenschaft, des freien Forschens und Denkens, mit dem besten Erfolg Gebrauch zu machen, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, man sey ein Gegner des positiven Christenthums, könne an dem letztern mit allem Ernst und Eifer festhalten, ohne darüber die wissenschaftlichen Anforderungen aufgeben zu müssen, welche von der protestantischen Theologie nicht getrennt werden können, alle diese sahen sich mit Einem Male bitter getäuscht. Sie hatten nun nur die schwere Wahl, entweder anzuerkennen, daß auch sie schon auf den Wegen des so übel berüchtigten Kritikers gewandelt seyen, und darum kaum umhin können, auch den weiteren Weg mit ihm zu gehen, oder mit Verläugnung ihrer bisherigen freieren Ueberzeugungen der kirchlichen Orthodoxie, welche solchen Neuerungen gegenüber um so mehr als die beste Stütze des Staats und der Kirche galt, sich unbedingt in die Arme zu werfen. Das leidenschaftliche Geschrei, das sich alsbald von so vielen Seiten erhob, die rohe tumultuarische Polemik, mit welcher man nicht schnell genug zu Widerlegungen schreiten zu können glaubte, die unruhige Hast, mit welcher beinahe jeder, der sich irgend eine literarische Bedeutung beilegte, oder bei dieser Gelegenheit erlangen zu können meinte, dem Publikum den urkundlichen Beweis schuldig zu seyn glaubte, daß er solche Grundsätze und Ansichten als die seinigen nicht anzuerkennen vermöge, die bedenklichen Folgen derselben gar wohl zu würdigen wisse, und sich nichts ernstlicher angelegen seyn lasse, als denselben mit besten Kräften entgegenzuwirken, solche und andere noch in frischem Andenken stehende charakteristische Züge jener Zeit lassen keinen Zweifel darüber übrig, auf welche Seite bei den Allermeisten die Entscheidung fiel. Ist es doch noch immer in allen deutschen Staaten überall, wo es sich um ein religiöses und kirchliches Interesse zu handeln scheint, die beste Empfehlung für den Staats- und Kirchendienst, sich durch ein offenes Zeugniß gegen Strauß'sche Ansichten zu verwahren, und wie wenige gibt es auch jetzt selbst unter den gebildeten Theologen, welche es über sich erhalten können, von dem berüchtigten Buche ohne Aufregung zu reden, und es für einen andern Zweck anzuführen, als nur für den der Bestreitung und der Wiederholung der alten gehässigen Beschuldigungen? Vergebens aber sträubt sich der Geist der Zeit auch jetzt noch, diesen Gegenstand seiner Antipathie als sein eigenstes Produkt anzuerkennen. Ist schon aus der so großen Verbreitung des Werkes mit Recht der Schluß zu ziehen, daß es, wie es aus dem Bewußtseyn der Zeit hervorgegangen, so auch wieder in dasselbe eingedrungen ist, so gebe man sich doch nur darüber Rechenschaft, was bisher mit allem Aufwand von Gelehrsamkeit, mit

allem polemischen Eifer, mit allen jenen ehrlichen und unehrlichen Mitteln der Widerlegung gegen dasselbe ausgerichtet worden ist. Vergebens hat man ihm die Wurzeln, mit welchen es in die Vergangenheit zurückgreift, abzuschneiden, vergebens den Boden zu entziehen gesucht, auf welchem es in der Zukunft hineinwachsen wird. Ist denn selbst die Grundanschauung, auf welcher es beruht, die mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte, so widerlegt und beseitigt, daß nun niemand mehr von mythischen Elementen derselben reden könnte? Oder wo wäre irgend ein Faktum der evangelischen Geschichte, von welchem sich mit Recht behaupten ließe, es sey durch die Gegner des Strauß'schen Werkes nunmehr so festgestellt, daß es mit der Strauß'schen Kritik nicht mehr angegriffen werden könne? Es wird dieß niemand behaupten können, der mit der neueren kritischen Literatur näher bekannt und eines unbefangenen Urtheils fähig ist. Darum gestehe man sich offen, wie die Sache steht, und überzeuge sich, daß es endlich, statt fort und fort in's Vage und Leere hinein zu polemisiren, an der Zeit seyn möchte, die Strauß'sche Kritik als ein Erzeugniß ihrer Zeit zu begreifen, und sich klar zu machen, wie sie zwar nur auf der damaligen Entwicklungsstufe der Kritik möglich, auf ihr aber auch eine nothwendige Erscheinung war. Macht man der Strauß'schen Kritik die Negativität aller ihrer Resultate zum Vorwurf, so sage man doch, welches andere Resultat aus den damaligen Untersuchungen über den Ursprung der Evangelien und ihr Verhältniß zu einander gezogen werden konnte, als ein blos negatives? Indem Meinung gegen Meinung stund, und alle Meinungen zusammen sich gegenseitig widersprachen und sich selbst aufhoben, fielen alle in eine Indifferenz zusammen, in welcher man sich an nichts Festes und Sicheres halten konnte. Es blieb nichts anders übrig, als mit Verzichtleistung auf jede positive Ansicht, zu sagen, daß über alle jene Fragen, welche zur Kritik der Quellen zuvor in's Reine gebracht seyn sollten, ehe eine Kritik der Geschichte auf sie gebaut werden kann, sich schlechthin nichts bestimmen lasse. Welcher Art konnte daher eine von einer solchen Ansicht von den Quellen ausgehende Kritik der Geschichte seyn? Bei dem Mangel an festen Principien und Ansichten konnte das Resultat überall nur ein negatives seyn. Es war wirklich so, wie Strauß selbst sagt, in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschung aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, mußte das Auge erst durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen *). Der Anfang dazu sollte durch das Strauß'sche Werk geschehen, es sollte aus dem allgemeinen Dunkel an den

*) Dritte Ausg. Bd. 1. S. 124.

hellen Tag des historischen Wissens herausführen, nur fällt die Bedeutung, durch welche es Epoche macht, nicht auf diese positive, sondern vielmehr auf jene negative Seite, sein größtes Verdienst ist nicht das Wissen, das es zu Tage förderte, sondern nur das Nichtwissen, das es zum Bewußtseyn brachte. Hatte die Kritik alle bisher dafür gehaltenen historischen Lichter ausgelöscht, wie Strauß insofern sehr richtig sagt, als man bei keinem der vier Evangelien eine feste, wohlbegründete Ansicht von seinem Ursprung und seinem Verhältniß zu den andern hatte, so erklärt sich hieraus nicht blos die Möglichkeit einer so rein negativen Auffassung der evangelischen Geschichte, wie die Strauß'sche ist, sondern es stellt sich sogar diese Negativität der Ansicht als die nothwendige Vermittlung dar, wenn die Kritik nicht auf der damaligen Stufe ihrer Entwicklung stehen bleiben sollte. Zwischen dem Nichtwissen, wie es thatsächlich vorhanden ist, auf der einen Seite, und dem Wissen, wie es wenigstens ideell die Aufgabe des Geistes ist, gibt es keine andere Vermittlung, als das Bewußtseyn des Nichtwissens. Nur wenn das Bewußtseyn mit seiner ganzen Macht in sein Nichtwissen sich vertieft, zur vollen Einsicht über den Grund und Umfang, die ganze Beschaffenheit desselben gekommen ist, kann es durch eine solche Vertiefung in sich selbst die Kraft in sich gewinnen, aus einem Dunkel, in welchem alle Lichter ausgelöscht sind, sich wieder herauszufinden. Dieß ist die wahrhaft geschichtliche Bedeutung der Strauß'schen Kritik der evangelischen Geschichte. Ihr größtes Verdienst wird immer darin bestehen, mit reiner, offener Wahrheitsliebe, die ja auch von den besser denkenden Gegnern ihrem Urheber nie abgesprochen wurde, vorurtheilsfrei und voraussetzungslos, ohne alle Schonung und Rücksicht, wenn auch mit schneidender Kälte dargethan zu haben, wie es auf dem damaligen Standpunkt der Kritik mit dem historischen Wissen um die evangelische Geschichte sich verhielt. In diese, dem ganzen Bewußtseyn der Zeit mit aller Schärfe vorgehaltene Negativität seines vermeintlichen Wissens geht die wahre Bedeutung des Strauß'schen Werkes sosehr auf, daß es eigentlich mit jedem Schritte, welchen es darüber hinaus thut, schon aus seiner Rolle zu fallen scheint. Hieraus erklärt sich nun auch erst die so entschiedene und hartnäckige Reaktion gegen das Strauß'sche Werk. Der Geist der Zeit sträubt sich mit aller Macht dagegen, in einer Sache, in welcher er seines Wissens längst so gewiß zu seyn meint, sich seines Nichtwissens überführen zu lassen. Statt anzuerkennen, was, um weiter zu schreiten, vor allem anerkannt werden mußte, hat man nur alles Mögliche versucht, um durch Aufwärmung längst veralteter Hypothesen, durch theologische Charlatanerie, durch alle Motive eines falschen

Partei-Interesses sich über den wahren Stand der Sache neue Illusionen zu machen. Wohin man auf diesem Wege kommt, könnte die Geschichte der letzten Jahre zur Genüge gelehrt haben. Ist es überhaupt möglich, zu einer höhern Gewißheit über die Wahrheit der evangelischen Geschichte zu gelangen, so kann es nur dadurch geschehen, daß man auf der Grundlage der Strauß'schen Kritik sein bisheriges Wissen als ein Nichtwissen anerkennt. Schon das Wissen seines Nichtwissens ist ein Fortschritt des Wissens. auf welchem Wege aber aus diesem negativen Wissen auch ein positives hervorgehen kann, hat Strauß selbst schon treffend angedeutet, wenn er in der angeführten Stelle sagt, in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschung aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, müsse das Auge erst durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen. Wo alles bisherige Wissen in Indifferenz sich aufgelöst und zu einem Nichtwissen geworden, kann die Bestimmtheit des Wissens nur von der Unterscheidung des Einzelnen ausgehen. Eben dieses Einzelne aber ist die Grenze, an welcher die Strauß'sche Kritik selbst ihr Ende hat, über welche nur der hinausgehen kann, der sich des Endlichen der Strauß'schen Kritik, d. h. alles dessen bewußt geworden ist, was sie nicht zur Kritik der evangelischen Geschichte schlechthin, sondern nur zu einem bestimmten Moment der Entwicklungsgeschichte derselben macht. Wie dieses Bewußtseyn an der Strauß'schen Kritik selbst sich entwickelt, und durch sie den Impuls zu dieser weiter führenden Bewegung erhält, ist noch kurz anzudeuten.

Um jedoch nichts zu übergehen, was für die Geschichte der Evangelienkritik in der neuesten Zeit ein besonderes Interesse zu haben scheint, sind hier zunächst die Versuche kurz in Betracht zu ziehen, welche gemacht worden sind, der Negativität der Resultate der Strauß'schen Kritik durch eine positive Auffassung der evangelischen Geschichte entgegenzutreten.

Unstreitig ist unter den Schriften der Gegner das Neander'sche Leben Jesu die bedeutendste *). Als Gegenstück zu dem Strauß'schen bietet es die unmittelbarsten Berührungspunkte dar. Es versteht sich von selbst, daß Neander der mythischen Ansicht die streng historische entgegensetzt, und überhaupt durchaus die geschichtliche Auffassung der evangelischen Geschichte festhält. Allein darauf kommt es hier nicht an, sondern die Frage ist zunächst nur, welche Ansicht Neander von den Evangelien als den Quellen hat, ohne deren genaue kritische Untersuchung keine kritische Geschichte des Lebens Jesu möglich ist. Daß

*) Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner geschichtlichen Entwicklung. 1837.

das Neander'sche Leben Jesu in dieser Hinsicht auf einer höhern Stufe der Kritik stehe, als das Strauß'sche, wird niemand mit Recht behaupten können. Da Neander diese Frage nur da und dort flüchtig berührt, nirgends aber tiefer in sie eingeht, so erhellt schon hieraus, daß seine Geschichte des Lebens Jesu auf einer ebenso willkürlich angenommenen Grundlage beruht, wie die Strauß'sche, nur mit dem Unterschied, daß Strauß in der unbefangenen Auffassung der geschichtlichen Wahrheit nicht durch die dogmatischen Voraussetzungen gehindert war, welche bei Neander als ein neues Element der Willkür überall in die Behandlung der Geschichte eingreifen. Auch bei Neander ist daher das harmonistische Interesse der durchaus leitende Gesichtspunkt. Daß zwischen den drei ersten Evangelien und dem johanneischen eine bedeutende Verschiedenheit in Hinsicht der Chronologie, wie des Schauplatzes der Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, stattfindet, wird zwar anerkannt, aber kein weiteres Gewicht darauf gelegt. Die erstere Differenz lasse sich ja leicht durch die Bemerkung beseitigen, daß sich in den synoptischen Evangelien überhaupt keine chronologischen Bestimmungen finden, aus der blos einmaligen Erwähnung des Passahfestes könne daher nichts geschlossen werden, es könne ja mit andern chronologischen Merkmalen auch die Erwähnung mehrerer Passahfeste ausgelassen worden seyn *). Kurz, die Ausgleichung sowohl dieser Differenz als der andern geschieht einfach dadurch, daß die synoptische Darstellung der johanneischen aufgeopfert wird. Wie hier, so gilt es überhaupt als der in allen Fällen dieser Art entscheidende Kanon, daß die erstere aus der letztern ergänzt und berichtigt werden muß, und wenn auch bisweilen die beiderseitigen Berichte einander so geradezu gegenüberstehen, wie bei der Beschreibung des letzten Mahles Jesu, so weiß eine solche Geschichtsbetrachtung auch darüber leicht hinwegzukommen durch die Behauptung, das, was sich aus dem johanneischen Evangelium ergebe, erscheine auch an sich weit wahrscheinlicher, als die Annahme, zu der uns die übrigen Evangelien hinführen könnten. Dem Bedenken, das bei einer so einseitigen Bevorzugung des johanneischen Evangeliums sehr natürlich gegen die historische Glaubwürdigkeit der drei synoptischen entstehen muß, hilft die einfache Versicherung ab, sie seyen gewiß von aller absichtlichen Verfälschung oder Erdichtung weit entfernt gewesen, wie es aber demungeachtet bei der sonst so vielfach gerühmten Treue und Gewissenhaftigkeit sowohl als genauen, bis auf's Einzelnste sich erstreckenden Sachkenntniß der Synoptiker zu einer so großen und durchgängigen Differenz zwischen ihnen und Johannes kommen konnte,

*) A. a. O. S. 379 f.

fragt man hier vergebens. Da es, sobald das harmonistische Interesse im Ganzen gewahrt ist, keinen großen Unterschied ausmacht, ob verwandte Erzählungen da oder dort eingereiht, in Hinsicht ihres faktischen Inhalts für identisch oder verschieden gehalten werden, so kann man sich nicht wundern, daß das geschichtliche Verfahren Neander's in solchen Fällen bald mehr auf die Einheit, bald mehr auf die Verschiedenheit gerichtet ist. Der Centurio zu Kapernaum Matth. 8, 5. ist, ungeachtet der nicht unbedeutenden Differenzen, derselbe mit dem Centurio bei Lucas 7, 1., anders aber verhält es sich mit der verwandten Erzählung Joh. 4, 46. „Warum sollte es etwas so Auffallendes seyn, daß zwei Male während einer Anwesenheit Christi etwas Aehnliches bei zwei Menschen von verschiedenem religiösen Standpunkt zu Kapernaum sich ereignete, das einemal der Knecht eines frommen heidnischen Kriegsmannes, das andere Mal der Sohn eines jüdischen Hofbeamten gefährlich krank geworden war, und beide die Hülfe Christi suchten?“ Bei der Blindenheilung in Jericho dagegen tritt wieder das Wesentliche der Geschichte aus einer Vergleichung der drei Evangelien klar hervor, und die Verschiedenheiten rühren blos von der Wiedererzählung derselben Thatsache her. Da aber der Eine von zwei Blinden erzählt, der Andere von Einem, der Eine die Heilung beim Einzug in die Stadt, der Andere beim Auszug geschehen läßt, so muß man doch noch fragen, wer Recht hat? „Da nun Marcus nicht allein den Namen des Blinden anführt, sondern auch seine ganze Erzählungsweise dieser Thatsache eine so umständliche, lebendige und anschauliche ist, so haben wir alle Ursache vorauszusetzen, daß er hier die Quelle eines Augenzeugen benützte. Von der andern Seite aber hängt bei Lucas die Erzählung von dem ganzen Einzug so genau zusammen, daß wir aus diesem Zusammenhang, in welchem alles das Gepräge der Wahrheit an sich trägt, kein einzelnes Glied herausnehmen können. Daher wir uns doch dazu entschließen müssen, dem Lucas hier besonders zu folgen, wie es sich denn auch leicht erklären läßt, wie Marcus, da er in seinem Berichte fand, daß der Blinde, der am Thore sofort dem Zuge sich anschloß, und mit demselben fortging, veranlaßt werden konnte, zu meinen, daß dieß bei dem Auszug aus der Stadt vorgefallen sey.“ Minder gewiß sey, wie Matthäus zu zwei Blinden komme. Es könnte nach einer, auch an andern Beispielen bei demselben sich zeigenden Eigenthümlichkeit eine Trübung der Ueberlieferung bei der Verwandlung des Einen in zwei anzunehmen seyn, oder da das Sitzen blinder Bettler an den Thoren gewiß keine ungewöhnliche Erscheinung gewesen sey, müßte man annehmen, daß die Heilung zweier Blinden, von denen der Eine am Ausgange,

der Andere am Eingange der Stadt sich befand, vorgefallen, und indem diese beiden Geschichten nicht auseinandergehalten wurden, würde daher, theils daß Matthäus von zwei Heilungen zugleich erzählt, theils der Eine Blinde, dessen Heilung zuerst erfolgte und das größte Aufsehen machte, und welche allein umständlicher beschrieben werde, bald als am Eingang, bald als am Ausgang der Stadt sitzend uns beschrieben werde, zu erklären seyn *). Wir haben hier eine der sprechendsten Proben des von Neander befolgten kritischen Verfahrens, die nur analysirt werden darf, um sogleich zu sehen, auf welchem Boden wir hier stehen. Was sonst bei Neander als eines der hauptsächlichsten Kriterien gilt, die Umständlichkeit, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung, wird auch hier von der Erzählung des Marcus gerühmt, gleichwohl aber muß Marcus hier dem Lucas nachstehen. Mit Recht fragt man also, wenn hier die Umständlichkeit, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung so wenig gilt, mit welchem Grunde wird sonst so viel darauf gebaut? Und wenn der Zusammenhang der Erzählung, wie es hier bei Lucas der Fall ist, so streng beachtet werden muß, ist es erlaubt, von dem Zusammenhang der Erzählung bei dem einen oder dem andern Evangelisten, in Stellen, in welchen derselbe ebenso wenig unterbrochen werden zu können scheint, so oft abzugehen, als dieß nothwendig ist, um so verschiedene Berichte für den Zweck einer Evangelien-Harmonie in einander einzuschieben? Aber freilich, wenn man so gewiß weiß, wie hier Neander weiß, was Marcus in seiner Quelle vorgefunden, aber mißverstanden hat, kann man nie in Verlegenheit darüber seyn, wie die verschiedenen Berichte gegen einander auszugleichen sind, und darf nicht zu bedenklich seyn, bald auf die eine, bald auf die andere Seite zu treten. Da hier nicht blos Marcus und Lucas, sondern auch Matthäus auf der einen, und Marcus und Lucas auf der andere Seite differiren, so muß hier Matthäus dem Marcus und Lucas, oder eigentlich dem Lucas weichen, ein anderesmal ist es umgekehrt, und in anderen Fällen hinwiederum haben entweder zwei gegen den dritten, oder es hat Einer gegen zwei, in letzter Beziehung aber immer der vierte gegen die drei andern Recht. Alle Fälle, welche überhaupt bei einem so vielfach wechselnden Verhältniß möglich sind, können hier nach Belieben in Anwendung kommen, und es läßt sich schon an einem solchen Beispiel ermessen, wie vieler Variationen eine von solchen Grundsätzen ausgehende kritische Darstellung der evangelischen Geschichte fähig ist. Man sage nicht, es handle sich hier nur um Nebendinge, während die Geschichte im Ganzen von allen Differenzen dieser Art wenig oder

*) A. a. O. S. 325 f. 329. 331.

nicht berührt werde, es handelt sich um Grundsätze, welche, wenn man nicht anders jede Rücksicht auf Consequenz verläugnen will, in ihrer Anwendung tief genug eingreifen, und da sie selbst so wenig unter sich zusammenstimmen, nach der Verschiedenheit ihrer Anwendung für die Behandlung des Ganzen den freiesten Spielraum offen lassen. Bedenkt man alles dieß, was, wenn es nöthig wäre, an jedem beliebigen Theile des Neander'schen Werkes mit leichter Mühe auf dieselbe Weise sich darthun ließe, so wird man die Behauptung nicht ungegründet finden können, daß das Neander'sche Leben Jesu statt zu seyn, was es seyn will, eine Darstellung des Lebens Jesu in seinem objektiven geschichtlichen Zusammenhang, nur eine das volle Gepräge der Neander'schen Subjektivität an sich tragende Darstellung der evangelischen Geschichte ist. Wie man daher auch im Uebrigen über das Strauß'sche Werk urtheilen mag, was das Neander'sche gegen dasselbe geltend machen kann, ist nichts anderes, als dasselbe Recht der Subjektivität des Verfassers, das von diesem Gesichtspunkt aus in jedem Falle auch dem Strauß'schen nicht abgesprochen werden kann. Beide treffen darin zusammen, daß sie eine Bearbeitung des Lebens Jesu unternehmen, ehe die Beantwortung der Frage nach den Quellen, aus welchen die Kenntniß desselben allein geschöpft werden kann, d. h. die Frage nach dem Ursprung und dem Verhältniß der Evangelien zu einander bis zu dem Grade der Gewißheit gebracht ist, der überhaupt in solchen Dingen möglich ist. Der wesentliche Unterschied beider aber ist, daß während das Strauß'sche Werk die Unsicherheit der Quellen in vollem Maaße anerkennt und es sich zur eigentlichen Aufgabe macht, dieselbe zum allgemeinen Bewußtseyn zu bringen, das Neander'sche an die Stelle dieser Unsicherheit eine willkürliche Sicherheit setzt, und auf einer kritisch so wenig festgestellten Grundlage eine Geschichte construirt, welche der Natur der Sache nach nur eine sehr unkritische seyn kann. So scheint freilich das Eine nur aufzubauen, das Andere nur zu zerstören, aber kann man von einem Aufbauen da reden, wo man, wie dieß bei dem jetzigen Stande der Kritik in Ansehung der Evangelien offenbar der Fall ist, auf einem noch so wenig sicher gelegten Grunde bauen will, und von einem Zerstören, wo das, was man zerstört, nur die fleischliche Sicherheit ist, in welcher man sich über den wahren Stand der Sache befindet, wenn man bei der Unsicherheit der Quellen, ihrem noch so wenig aufgehellten Verhältniß zu einander, dem so vielfachen Widerspruch, in welchem sie zu einander stehen, sich nicht offen gestehen will, man wisse nicht, was geschehen ist? Dem geschichtlichen Dogmatismus Neander's gegenüber besteht der größte Fehler Strauß's darin, daß er

sein Nichtwissen in Ansehung der evangelischen Geschichte, oder die Ungeschichtlichkeit derselben, statt sie auf den damaligen Stand der Quellenkritik zu beschränken, selbst als dogmatische Behauptung ausgesprochen hat.

Neander, wie Strauß, hat die Kritik der Geschichte von der Kritik der Schriften getrennt. Wie wenn die Kritik, nachdem sie lange genug an der Frage über den Ursprung und das Verhältniß der Evangelien vergeblich sich abgemüht hat, an der Lösung ihrer Aufgabe erlegen wäre, hielt man sich jetzt nicht mehr an die Schriften, sondern nur an ihren Inhalt, die Geschichte. Ganz jedoch konnte jene Frage nicht umgangen werden, wenn die die Widersprüche der Geschichte so scharf in's Auge fassende Strauß'sche Kritik widerlegt werden sollte. Neander ging in sie so weit ein, als ihm nöthig schien, um die Harmonie der evangelischen Geschichte im Allgemeinen nachzuweisen. Auf dem Standpunkt seiner freieren subjektiven Ansicht kam es nicht darauf an, das Eine oder Andere, wenn es sich in die Einheit des Ganzen nicht recht fügen wollte, fallen zu lassen, oder, um es bestimmter zu sagen, in allen denjenigen Fällen, in welchen die Synoptiker mit Johannes nicht zusammenstimmen, es auf Kosten der Erstern mit dem Letztern zu halten. Dieß war jedoch einer Kritik, wie die Strauß'sche ist, gegenüber, schon eine zu große Concession, welche der Gegner zu sehr gefährlichen Consequenzen benützen konnte. Es war daher schon aus diesem Grunde natürlich, daß man dem Widerspruch nicht einmal so weit, als noch von Neander geschehen war, in der evangelischen Geschichte Raum lassen wollte; da man aber überhaupt einmal, auch schon durch Neander, den Weg der Evangelien-Harmonie wieder eingeschlagen hatte, wie hätte man auf halbem Wege stehen bleiben können? Das Bestreben, die evangelische Geschichte von allen Widersprüchen zu befreien, sie als eine durchgängig harmonische, in ächt geschichtlichem Zusammenhang sich fortbewegende darzustellen, erzeugte neue harmonistische Versuche, welche zwar den Vortheil brachten, daß man von der Kritik der Geschichte wieder zur Kritik der Schriften zurücklenkte, dagegen aber um so größere Rückschritte der Kritik herbeiführten. Die Werke Ebrard's *) und Wieseler's **) finden hier ihre Stelle. Beide stellen sich, indem sie, wie dieß besonders bei

*) Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Compendium der gesammten Evangelienkritik, mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen. 1842.

**) Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag der Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. 1843.

Ebrard der Fall ist, die negative Kritik des Strauß'schen Werkes durchaus als das Extrem im Auge behalten, das die Evangelienkritik nicht weit genug von sich zurückweisen kann, ganz auf den Boden der alten Harmonistik. Mit dieser gehen sie von der Voraussetzung aus, daß die in den Evangelien enthaltene evangelische Geschichte eine durchgängig in sich harmonische und mit sich identische ist; die Hauptaufgabe, die sie zu lösen suchen, ist daher die Frage, wie die gleichwohl nicht abzuläugnenden Differenzen der verschiedenen Evangelien mit der Voraussetzung jener Einheit im Ganzen sich vereinigen lassen. Es ist ganz der richtigen Methode gemäß, wenn Ebrard, um ein so viel möglich sicheres Resultat der Harmonistik zu gewinnen, vor allem den Plan jedes einzelnen Evangelisten, die Frage, was wollte jeder schreiben, somit überhaupt ihre individuelle Eigenthümlichkeit, zu untersuchen sich anschickt. Dieser an sich richtige Gesichtspunkt wird jedoch sogleich dadurch verrückt, daß er auf das blos Akoluthistische beschränkt wird. Die Frage ist daher nicht die allgemeine, wie sich die Evangelisten ihrer ganzen Individualität nach von einander unterscheiden, sondern nur ob jeder von ihnen gleich akoluthistisch schreiben, die einzelnen Begebenheiten in derselben strengen Zeitfolge erzählen wollte. Da nun dieß glücklicher Weise nicht der Fall ist, da „von vier Schriftstellern dreien gar nicht im Sinne und im Herzen lag, akoluthistisch zu schreiben, während sie gleichwohl durch rein unwillkürliche, völlig zerstreute, vereinzelte Angaben uns in den Stand setzen, eine Akoluthie herzustellen, und zwar eine solche, welche sich dem prüfenden Auge der innern Kritik erst recht bewahrheiten werde", so ist die Sache bald im Reinen, und „die Meister des Zweifels, sie, die kurzhin schreiben, die von den Synoptikern erzählten Fakta ließen sich in das von Johannes gegebene Schema schlechterdings nicht einordnen, sie, die dazu auch nicht den mindesten Versuch gemacht haben, und doch schreien, werden kecklich aufgefordert, auch nur einen Punkt nachzuweisen, wo diese neue Harmonistik sich nicht scharf an die im Texte gegebenen akoluthistischen Data gehalten und auch nur das Mindeste hineingetragen hätte *)." Mit welchem Grunde der Wahrheit Ebrard dieß von seiner Harmonistik behauptet, kann das nächste beste Beispiel zeigen. Um die synoptischen Angaben über den Anfang der Lehrthätigkeit Jesu, nach welchen dieselbe erst mit der Gefangenschaft des Täufers begann, mit dem johanneischen Bericht zu vereinigen, behauptet Ebrard, Matthäus sage kein Wort davon, daß Jesus nach der Gefangenschaft des Johannes seine Wirksamkeit begonnen habe. Und doch wird V. 17 mit klaren

*) A. a. O. S. 168 f.

Worten gesagt: ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς κηρύσσειν. Im Widerspruch mit der ganzen historischen Grundanschauung der Synoptiker soll die öffentliche Wirksamkeit Jesu auch nach den Synoptikern selbst in Judäa ihren Anfang genommen haben und Matthäus 4, 12 f. nur übergehen, was Jesus damals schon in Judäa gethan hatte. Und übergehen habe er dieß können, weil wirklich Johannes Kap. 2. u. 3. (oder vielmehr bis 4, 45., denn die Joh. 4, 3. 45. erwähnte Reise Jesu nach Galiläa soll mit der bei Matth. 4, 12. identisch seyn), von einer derartigen Wirksamkeit Jesu, wie sie Matth. 4, 18 f. 5, 1 f. beschrieben werde, d. h. von einer öffentlichen Wirksamkeit kein Wort sage. Wolle man also die Sache nicht geflissentlich verdrehen, so stehe sie so: Matthäus erzähle nur die öffentliche Wirksamkeit Jesu, welche nach der Uebersiedlung Jesu nach Kapernaum und nach der Gefangenschaft des Täufers begann; Johannes dagegen berichte seinem auf Zeit und Ortsangaben gerichteten Streben ganz gemäß, wo Jesus zuvor gewesen, wohin er gegangen und was er im Familienkreise gewirkt. Nur die Notiz, daß Jesus in Judäa Anhänger gesammelt, Joh. 3, 22., gehöre, obgleich vor Matth. 4, 12. fallend, zur öffentlichen Wirksamkeit, aber eben weil hiebei nichts Merkwürdiges vorgefallen zu seyn scheine, habe Matthäus dieß übergehen können. Kann es ein nichtswürdigeres Verfahren geben, als dieses Ebrard'sche! Zuerst wird dem Matthäus abgeläugnet, daß er von dem Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu rede, sodann dem Johannes, daß er die in Judäa begonnene öffentliche Wirksamkeit Jesu selbst beschreibe, und hierauf, da diese letztere Abläugnung doch gar zu grell ist, im Widerspruch mit der kaum zuvor aufgestellten Behauptung zugestanden, es habe sich doch schon etwas zu der öffentlichen Wirksamkeit Jesu Gehörendes ereignet, nur nichts Merkwürdiges! Nichts Merkwürdiges war es also, wenn Jesus nach der ausdrücklichen Angabe des Evangelisten noch mehr Anhänger gewann, als selbst der Täufer, zu welchem ganz Judäa hinausströmte, wenn Johannes eine so auffallende offenkundige Handlung, wie die Tempelreinigung, einen so bedeutungsvollen Ausspruch, wie 2, 19 f., meldet, wenn sogar gesagt wird: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωρήσαντες τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει, wenn selbst ein ἄρχων τῶν Ἰουδαίων 3, 2. bekennt, οἴδαμεν u. s. w. οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν, wenn endlich in dieselbe Zeit auch schon die so erfolgreiche Wirksamkeit Jesu in Samarien fällt *). Schon dieses Eine Beispiel genügt, um jedem, der sehen

*) Vgl. Theol. Jahrb. 1845. S. 145 f.

will, die Augen darüber zu öffnen, welchen Werth eine in diesem Geiste angelegte und durchgeführte Harmonistik haben kann, und mit welchem Recht ihr Urheber von sich sagt, daß, wer aufrichtigen Sinnes an's Werk gehe, und nichts hineintrage, sondern sich lediglich an die bestimmten Data halte, welche vorliegen, zu einem genügenden Resultat über die Akoluthie des Lebens Jesu komme *). Selbst solche Theologen, welchen sonst auch das Schlechteste und Trivialste noch immer gut und preiswürdig genug ist, wenn es ihnen nur einen neuen Beitrag zu ihren Angriffen und Schmähungen auf „Strauß und Consorten" liefert, haben über das Werk Ebrard's das Urtheil gefällt, schwerlich werde er bei allem auf diese Untersuchung verwandten Fleiße und theilweise bewiesenen Scharfsinn unbefangene Beurtheiler befriedigen, vieles sey in seinen Erklärungen gezwungen und unnatürlich, vieles entschieden falsch; man könne sich nichts Verkehrteres denken, als das Verhältniß des Matthäus und Lucas so anzusehen, als ob der erstere Evangelist sein Augenmerk mehr auf chronologische oder akoluthistische Anordnung gerichtet hätte, als der letztere, dieser aber mehr auf Realeintheilung **). Dasselbe Urtheil gilt im Ganzen von dem zweiten Produkt dieser Art, mit welchem die Literatur der Evangelienkritik neuestens bereichert worden ist, der Synopse Wieseler's. Mit derselben Zuversicht und Gewißheit des Erfolgs, wie Ebrard, geht auch Wieseler an den Versuch, eine durchgängige Harmonie der

*) Welche Dreistigkeit, von einem solchen Zerrbild noch zu sagen (S. 168): „Wer an einen lebendigen Gott zu glauben sich nicht schäme, der werde sich auch nicht schämen, in dieser Natur der Evangelien, in dieser Möglichkeit der Herstellung einer so vollständigen Akoluthie den Finger Gottes zu sehen." Die alte, der alten Harmonistik zu Grunde liegende Inspirationstheorie nimmt hier die Form der durch das Ganze sich hindurchziehenden Voraussetzung an, daß alle vier Evangelisten eine ebenso vollständige als genaue Kenntniß von dem ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte und von allen einzelnen Ereignissen besaßen, daß, wo der eine etwa unvollständiger und ungenauer erzählt als der Andere, das nicht unbewußt, und unabsichtlich, sondern aus besondern, mit seinem ganzen Plan zusammenhängenden Gründen geschehen sey. Alle Differenzen sind daher bloße Enantiophanien, und sobald sie als solche erkannt sind, stellt sich in allen Evangelien zusammen ein Ganzes dar, in welchem alle einzelnen Theile vollkommen auf einander passen. Dieß kann offenbar nicht ohne eine höhere Hand gedacht werden, welche alles so disponirte, daß jeder Evangelist nur soweit akoluthistisch schrieb, als es zu dem mehr oder minder akoluthistischen Schreiben der übrigen paßte.

**) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846. S. 9 f.

Evangelien unter dem Namen einer chronologischen Synopse zu Stande zu bringen, d. h. die räumlich zeitliche Bestimmung wo möglich sämmtlicher Erzählungen und Begebenheiten aus dem Leben Jesu, welche uns in den vier Evangelien oder sonst im N. T. berichtet werden, zu ermitteln und sicherzustellen. Man sollte denken, wenn zwei Forscher dieser Art mit allem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit mit derselben Sicherheit der Methode, derselben Ueberzeugung von der objektiven Realität ihrer Aufgabe, die Lösung derselben unternehmen, werde schon ihre vollkommene Uebereinstimmung in dem Resultate den augenscheinlichen Beweis seiner Wahrheit geben. Wie wenig ist aber dieß bei den beiden harmonistischen Werken der Fall! Wie vielfach weichen sie selbst in den wichtigsten Punkten von einander ab! Während nach Ebrard nur Marcus, nicht einmal Lucas, akoluthistisch geschrieben hat, gelten Wieseler als unbedingte chronologische Auctoritäten nur Lucas und Johannes, und Marcus und Matthäus sollen da und dort sogar nicht einmal die Absicht gehabt haben, chronologisch zu schreiben; ja die chronologische Ordnung des letztern unterliegt so starken Bedenken, daß man an ihr im Grunde völlig irre werden muß. Der zuvor besprochenen Stelle Matth. 4, 12 f. läßt Wieseler den johanneischen Text nicht blos von 1, 19 — 4, 45., wie Ebrard annimmt, sondern bis 6, 1. vorangehen, weil die andauernde judäische Wirksamkeit Jesu, welche dort berichtet werde, in der synoptischen Relation später keinen Raum finde. Wie viele andere Differenzen schon eine einzige Differenz dieser Art nach sich zieht, versteht sich von selbst. Gesetzt aber auch, wir lassen uns selbst durch die Differenzen der beiden Harmonisten nicht stören, sondern durch die Vergleichung beider nur dazu bestimmen, dem Einen den entschiedenen Vorzug vor dem Andern zu geben (wie denn unstreitig die größere Genauigkeit, Umsicht und Sachkenntniß auf der Seite Wieseler's ist), gesetzt, es gelinge uns, an der Hand eines solchen Harmonisten, welcher die Chronologie der evangelischen Geschichte selbst bis auf Tage und Stunden festzustellen weiß, durch eine Reihe der bedenklichsten Stellen glücklich hindurchzusteuern, die Klippe, an welcher jeder Versuch dieser Art zuletzt nothwendig scheitern muß, bleibt auch so nicht aus. Als einen solchen Punkt, bei welchem das völlige Mißlingen der beabsichtigten Harmonie nunmehr wohl auch in Beziehung auf die chronologische Synopse Wieseler's ziemlich allgemein zugegeben seyn möchte, glaube ich hier namentlich den johanneischen Bericht von dem letzten Mahle Jesu 13, 1 f. in seinem Verhältniß zum synoptischen hervorheben zu dürfen. Um zwischen beiden Darstellungen keinen Widerspruch an-

erkennen zu müssen, hat Ebrard zu der völlig grundlosen Behauptung seine Zuflucht genommen, daß damals nicht das ganze Volk das Passahlamm an Einem Tage gegessen, sondern sich in zwei Tage getheilt habe; die Galiläer und überhaupt die Aermeren seyen gezwungen gewesen, ihr Passahlamm am 13ten Nisan zu schlachten, da die Vornehmeren sich ohne Zweifel den 14ten als den eigentlichen Tag vorbehalten haben *). Bei dieser willkürlichen Fiction ist doch wenigstens das exegetische Gewissen gewahrt, Wieseler dagegen hat sich auch darüber hinweggesetzt, und durch den Versuch, die synoptische Darstellung in die johanneische hineinzuexegesiren, an der letztern eine Gewaltthätigkeit verübt, welche zu sehr alle Grenzen des Erlaubten überschreitet, als daß sie von irgend einem besonnenen Interpreten noch vertheidigt werden könnte **). Ist also hier in jedem Falle ein Punkt, wo die wesentliche Differenz des johanneischen Evangeliums und der synoptischen anzuerkennen ist, und die Frage demnach nur diese seyn kann, auf wessen Seite die genauere und getreuere Darstellung ist, was hilft das ganze mit aller Mühe und Kunst durchgeführte System der Harmonistik? Ist hier auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß man je auf ein anderes Resultat kommen werde, in dessen Aussicht das Uebrige stehen gelassen werden könnte, so liegt klar am Tage, daß schon an diesem Einen Punkte das ganze System einen tödtlichen Stoß erleidet, und in allen seinen ohnedieß so äußerlich zusammengefügten Theilen auseinanderfällt. Wer könnte dieß auch sehr ernstlich bedauern! Athmet man doch jetzt erst, wie von einem schweren Drucke befreit, wieder auf! Denn wer kann diesen ganzen „Proceß des Zusammenschauens“ d. h. diese mechanischen Operationen des Zerschneidens und Zerstückelns lebendiger Individuen, um aus allen möglichen kleinern und größern Stücken einen todten Körper zusammenzusetzen, oder, wenn es ein Proceß seyn soll, diesen Proceß des Inquirirens, durch welchen bald diesem bald jenem Evangelisten über chronologische Data ein Geständniß erpreßt werden soll, das er, sobald er für sich ist, auch sogleich wieder zurücknimmt, alles das in seinem ganzen Zusammenhang mitgemacht haben, ohne daß ihm ein solches Verfahren, das freilich durch sein methodisches Fortschreiten bei jedem weitern Punkt eine gewisse zwingende Macht erhält, mehr und mehr zu einer unerträglichen Verstandes- und Gewissens-Quälerei geworden ist. Es gibt kein Marterinstrument, das

*) Diese Behauptung ist so ungereimt, daß sie ihr Urheber indeß selbst wieder zurückgenommen hat (in der Schrift über das Ev. Joh. S. 42 f.), aber nur um einen Irrthum mit einem andern zu vertauschen.

**) Vgl. Bleek, Beiträge S. 108 f.

je zur Verrenkung und Verdrehung aller Glieder eines natürlichen Organismus bessere Dienste geleistet hätte, als es bei dieser chronologischen Synopse in Betreff der Evangelien der Fall ist. Wer wollte daher nicht lieber ewig in der Verneinung stehen bleiben, als mit diesem Gefühl des peinlichsten Zwangs, welchen man sich und den Evangelisten anthun muß, statt der Trostlosigkeit der negativen Kritik das Heil der positiven gewinnen!

Blickt man auf diese zur Widerlegung der Strauß'schen Kritik gemachten Versuche, so hat man gewiß keine sehr große Ursache, sich seiner positiven Leistungen zu rühmen. Weiß man sich der Widersprüche der Evangelien unter einander, welche die Strauß'sche Kritik zwar nicht zuerst aufgedeckt, aber doch zuerst in ihrer vollen Bedeutung zum Bewußtseyn gebracht hat, nur dadurch zu entledigen, daß man entweder mit Neander und so vielen Andern die drei Synoptiker dem Einen Johannes aufopfert, oder mit den Harmonisten die vier Evangelisten zu einer unnatürlichen Einheit zusammenschnürt, in welcher dem Einen wie dem Andern jeder Lebenshauch entschwinden muß, so ist in dem einen wie in dem andern Falle der Knoten nur zerhauen nicht gelöst, und man befindet sich in der Hauptsache, in Ansehung der Grundlage, auf welcher die evangelische Geschichte beruht, der Kritik der Evangelien, noch ganz auf demselben Punkte, auf welchen die Sache durch die Strauß'sche Kritik gestellt worden ist, ja man ist so wenig vorwärts gekommen, daß man sogar eine rückgängige Bewegung machte, und zu veralteten Hypothesen seine Zuflucht nahm, um durch sie einen Ausweg aus den Irrgängen, in die man sich hineingestellt sah, zu finden. Kein Wunder daher, daß man, um nur vorwärts zu kommen, jetzt selbst die kühnsten Schritte wagte. Der Ausgangspunkt konnte nur die mythische Ansicht des Strauß'schen Werkes seyn. Durch den mit dem Begriffe der Tradition verbundenen Begriff des Mythus hat die Tradition die Bedeutung eines schöpferischen Princips erhalten. Die Tradition ist nicht mehr etwas rein Formales, das bloße Vehikel der Ueberlieferung eines gegebenen und in seiner ursprünglichen Gestalt sich gleichbleibenden Inhalts, sondern sie wirkt auf den Inhalt selbst ein, bringt ihn zum Theil selbst erst hervor, und den Charakter des Ungeschichtlichen, welchen die evangelische Tradition nach der Strauß'schen Ansicht an sich trägt, hat sie ebendaher, daß sie eine mythische ist. Ist nun nach dieser Ansicht der Inhalt unserer Evangelien nur die stehend gewordene, in dem geschriebenen Buchstaben fixirte Tradition, wie sie durch das schöpferische Princip des Mythus sich gestaltet hat, wie verträgt sich, kann man fragen, mit dem

der mythischen Tradition eigenthümlichen Charakter der Bewußtlosigkeit und Unabsichtlichkeit die Beschaffenheit unserer Evangelien, welche in ihrem Verhältniß zu einander, sowohl in dem, was sie Gemeinsames haben, als auch in dem Besonderen, was sie von einander unterscheidet, nichts Zufälliges und Absichtsloses, sondern nur das Werk der Absicht und der Reflexion zu seyn scheinen? Hatte Strauß in dem ungeschichtlichen Dunkel, in welchem er den Mythus, den Inhalt der Evangelien, erzeugen ließ, alles Lichtvolle des individuellen Bewußtseyns ausgelöscht, so lag hierin an sich schon der Reiz, der Bewußtlosigkeit des Mythus gegenüber das Bewußte und Individuelle in dem Ursprung der Evangelien wieder zu seinem Rechte kommen zu lassen. Konnte man auch dem Inhalt der Evangelien den ungeschichtlichen Charakter nicht absprechen, so sollte doch dieses Ungeschichtliche nicht ohne allen Antheil einer selbstbewußten Reflexion entstanden seyn. Auf diesem Wege kann man, nachdem schon Weiße *) die Strauß'schen Mythen in die Produkte einer bewußten Symbolik, in Parabeln und Allegorien, zu verwandeln versucht hatte, von der mythischen Ansicht auf die Idee eines schöpferischen Urevangelisten, welche zweierlei in sich begreift: 1. daß man an die Stelle der bewußtlos sich bildenden Tradition das Selbstbewußtseyn eines bestimmten Individuums setzen zu müssen glaubte, und 2. daß dieses schriftstellerische Individuum einer der synoptischen Evangelisten, und zwar, worin gleichfalls schon Weiße voranging, Marcus seyn sollte. In dem erstern dieser beiden Momente stellt sich uns diejenige Phase der neuesten Kritik dar, welche mit dem Namen Bruno Bauer's auf eine so eigene Weise bezeichnet ist, daß man beinahe Anstand nehmen sollte, in einer Geschichte der Kritik von ihr zu reden **). Wie weniges würde aber der Kritik noch als eigentlicher Inhalt ihrer Geschichte bleiben, wenn alle irrigen Meinungen, alle verfehlten Hypothesen, alle kecken Gedanken aus ihr gestrichen werden müßten? Wenn irgendwo, kommt es hier darauf an, in excentrischen Verirrungen den Faden aufzufinden, an welchem der innere Entwicklungsgang der Sache fortläuft. Insofern darf auch die Bruno Bauer'sche Kritik hier nicht übergangen werden, obgleich er selbst alles gethan hat, ihr alle Beziehungen eines geschichtlich begründeten Zusammenhangs abzuschneiden, und sie als eine bloße philosophische Prätension aufzustellen. Indem er das Verhältniß seiner Ansicht zur Traditionshypothese in der Strauß'schen Form, deren letzte Kritik seine Kritik der Synoptiker seyn sollte, als den Gegensatz der Philosophie des

*) Die evangel. Geschichte, kritisch und philos. bearbeitet. 1838.

**) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Drei Bände, 1841—42.

Selbstbewußtseyns und der Philosophie der Substanz bestimmte, sollte durch die Herbeiziehung dieser philosophischen Kategorien die Nothwendigkeit dargethan werden, das Urevangelium als schriftstellerisches Erzeugniß, als freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns, aufzufassen und zu erweisen. Die Traditionshypothese, sagt Br. Bauer, ist mysteriös, weil sie im Standpunkt der Substanz wurzelt, denn die Ueberlieferung in dieser Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im Selbstbewußtseyn, in dessen Einzelnheit und Unendlichkeit zu erreichen ist, ist nichts als die Substanz, die aus ihrer logischen Einfachheit herausgetreten ist, und als die Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz angenommen hat. Mysteriös ist diese Ansicht, weil sie in jedem Augenblick, wenn sie den Proceß, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, immer nur den Schein eines Processes hervorbringen kann, und die Unbestimmtheit und Mangelhaftigkeit des Substanzialitätsverhältnisses verrathen muß. Sie ist mysteriös, weil sie tautologisch ist. Der Satz: die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung, setzt zweimal dasselbe: „die Tradition," und „die evangelische Geschichte", setzt beides allerdings auch in Verhältniß, aber sagt uns nicht, welchem innern Proceß der Substanz die Entwicklung und Auslegung derselben ihren Ursprung verdankt. Dieser Satz kann aber auch nicht das Problem lösen, denn die Substanz „ist" ihre Attribute und Moden, und die Tradition „ist" von vornherein die evangelische Geschichte. In dieser mysteriösen Substanzialität, in welcher die Kritik bisher sich und die Sache gehalten, habe sie sich dahin aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz selbst treibe, zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklicher Existenz, dem unendlichen Selbstbewußtseyn *). Schon in diesen Sätzen legt sich uns der ganze Charakter dieses neuen Standpunkts der Kritik dar. Er besteht in bloßen philosophischen Kategorien, mit welchen nichts historisch erklärt werden kann. Es ist, wie dieß Schwegler in seiner treffenden Beurtheilung weiter ausgeführt hat **), eine bloße Prätension, wenn B. Bauer die zufällige und unwesentliche, überdieß ganz unhaltbare Modification, die er an der Traditionshypothese angebracht hat, zu einem Gegensatz zwischen Transcendenz und Immanenz, Apologetik und Kritik,

*) A. a. O. Bd. 1. Vorrede S. VI f.

**) Theol. Jahrb. 1843., die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten und ihrem Verhältniß zur Traditionshypothese. S. 203 f. 241 f.

Orthodoxie und Philosophie aufbläht. Was er als den Fortschritt von der Substanz zum unendlichen Selbstbewußtseyn des schöpferischen Urevangelisten angesehen wissen will, ist eine bloße Modification der Traditionshypothese, da auch Br. Bauer die Ideen, in welchen die evangelischen Berichte wurzeln, immer wieder auf die Ueberlieferung, die Erlebnisse der Gemeinde, das in der Gemeinde Gegebene, zurückführt. Der Unterschied zwischen ihm und Strauß besteht nur darin, daß er aus jenen Vielen, welche Strauß unter dem Collectiv-Namen der Gemeinde zusammenfaßt, den beliebigen Einen, welchen die Kirche Marcus genannt hat, herausgerissen und zum Repräsentanten der Vielen gemacht hat. Durch diese Unterstellung des Einen wird aber der Entstehungsproceß der evangelischen Geschichte selbst auf keine Weise erklärt. Zwischen den ursprünglichen Thatbestand, von welchem die Traditionshypothese nur das Negative aussagen kann, daß er ein anderer war, als der überlieferte, und die schriftliche Aufzeichnung in den in den Evangelien vorliegenden Berichten fällt auch bei ihm ein unerklärliches Drittes hinein, der Proceß des Selbstbewußseyns in jenem Einen, welchen die Kirche Marcus genannt hat. Neben dem auf philosophischen Kategorien beruhenden Hauptargument bestritt B. Bauer die Traditionshypothese nicht nur aus dem formalen Grunde, daß die gedächtnißmäßige Fortpflanzung des historischen Materials eine psychologische Unmöglichkeit sey, sondern läugnete auch die materiale Möglichkeit eines Werdens der evangelischen Geschichte durch die Tradition. Die Ueberlieferung in ihrer mysteriösen Substanzialität könne keine bestimmten Werke hervorbringen, sie habe nicht Hände, zu schreiben, nicht Geschmack, um zu componiren, nicht Urtheilskraft, um das Zusammengehörige zu einigen, und das Fremde abzuschneiden. Oder sollen wir, fragt B. Bauer, eine Inspiration der Gemeinde voraussetzen, und annehmen, alle Einzelnen, welche diese Erzählungen bildeten, ohne daß Einer von dem Werke des Andern etwas wußte, haben es gerade so getroffen, daß ihre fragmentarischen Schöpfungen, wenn sie einmal zusammengeriethen, das vortrefflichste Ganze bildeten *)? Hiemit ist nun freilich die Traditionshypothese zur Carricatur geworden, aber sehen wir auch von allen diesen Uebertreibungen ab, so läßt sich doch nicht verkennen, daß an der Traditionshypothese etwas so wesentlich Mangelhaftes ist, daß es selbst einer solchen Ansicht, wie die B. Bauer'sche ist, ein gewisses Recht gegen sie gibt. Es kann nicht geläugnet werden, daß die Traditionshypothese, welche Bedeutung man auch der Tradition als der Voraussetzung

*) Kritik der ev. Gesch. I. S. 70 f. II. S. 51.

unserer Evangelien beilegen mag, nicht im Stande ist, den Entstehungsproceß unserer Evangelien zu erklären, und zwar aus dem Grunde, weil sie in ihrem Verhältniß zu einander eine Absichtlichkeit und Reflexion verrathen, wie sie gerade nicht zum Charakter der Tradition gehört. Will man nun nicht, was nicht möglich ist, die Traditionshypothese ganz fallen lassen, so kann es sich freilich nicht darum handeln, im Gegensatz gegen die schaffende Substanz der Gemeinde, oder die Tradition, einen Einzelnen als Evangelisten zum Schöpfer des Stoffs der evangelischen Geschichte zu machen, da dieser Eine Unbekannte auf diese Weise auch Schöpfer einer weltschöpferischen Religion hätte seyn müssen (obgleich allerdings die B. Bauer'sche Ansicht in ihrem überspannten aber auch inconsequenten Widerspruch gegen alles historisch Gegebene und Ueberlieferte *) zu diesem Extrem, einer wahrhaft phantasmagorischen Geschichtsbetrachtung, mit Gewalt hindrängt), aber in der Natur der Sache liegt es, und das Unzureichende der Traditionshypothese treibt von selbst mit Nothwendigkeit dazu hin, daß man von der Tradition auf einen Punkt zu kommen sucht, auf welchem unsere Evangelien als die Erzeugnisse mit Absicht und Reflexion schreibender Schriftsteller begriffen werden können. Da nun dieser Punkt, wie die frühern Hypothesen zur Genüge zeigen, nicht außerhalb unserer kanonischen Evangelien gesucht werden kann, so besteht der eigentliche Fortschritt von dem Unbestimmten der Traditionshypothese zu einer Ansicht, welche ihr entgegengesetzt werden kann, erst in dem zweiten der obigen Momente, daß Marcus der Urevangelist ist, somit auch nur von dem Standpunkt des Marcusevangeliums aus das ganze Verhältniß, in welchem die drei synoptischen Evangelien zu einander stehen, erklärt werden kann. Dies ist es, wodurch erst die B. Bauer'sche Ansicht von der vagen und excentrischen

*) In seinem Eifer gegen die Traditionshypothese, die ihm so transcendent zu seyn scheint, als die alte orthodoxe Ansicht, geht B. Bauer sogar soweit, daß er behauptet, vor dem Auftreten Jesu und vor der Ausbildung der Gemeinde habe der Reflexionsbegriff „des Messias“ nicht geherrscht, es habe also auch damals keine jüdische Christologie gegeben, welcher die evangelische hätte nachgebildet werden können. Dieser Satz erst, ruft er aus a. a. O. I. Vorr. S. XVIII., emancipirt die biblische Kritik, bricht die Brücken ab, und verbrennt die Schiffe, die ihre Communication mit der frühern orthodoxen Ansicht unterhielten, nimmt ihr den letzten Anhalt, den sie am unerkannten Positiven besaß, und versetzt sie in das freie Element des Selbstbewußtseins, an welches sie sich nun allein zu halten, und in dem sie sich zu orientiren hat. In ihre und ihres Gegenstandes wahre und einzige Heimath ist sie dadurch zurückgeführt.

Richtung, die sie in ihren abstrakten philosophischen Kategorien nimmt, auf eine Grundlage zurückgeführt wird, auf welcher sie sich eine festere historische Haltung geben kann. B. Bauer hat daher selbst mit seiner Ansicht die Hypothese vom Urevangelisten verbunden, da ihm in derselben nicht blos Weisse, sondern auch schon Wilke vorangegangen war *). Der Letztere ist es vorzüglich, welcher die zwar nicht neue, aber bei dem damaligen Stande der kritischen Untersuchungen neue Bedeutung gewinnende Ansicht, daß das Marcusevangelium die gemeinschaftliche Wurzel und Grundlage des synoptischen Textes, und die beiden andern Erweiterungen und theilweise Umarbeitungen seiner Urdarstellung seyen, mit größter Genauigkeit und methodischer Consequenz durchzuführen suchte. Mit dieser Behauptung stellt sich Wilke sowohl der Gieseler'schen Traditionshypothese als der Schleiermacher'schen Diegesentheorie gegenüber. Gegen die erstere hob er besonders hervor, daß die abweichenden Erzählungen der Synoptiker sich nicht als zufällige und absichtslose zu einander verhalten, sondern, besonders wenn sie innerhalb eines und desselben Grundrisses liegen, als widersprechende Behauptungen, die sich mit Bewußtseyn und Absicht gegenübergestellt werden. Oft finden wir bei ihnen gleichlautende Worte, ja Sätze, die durch den verschiedenen Gedankenzusammenhang, in welchem sie stehen, einen ganz andern Sinn bekommen, nach lange fortgesetzter Uebereinstimmung von zweien, ja allen dreien brechen oft plötzlich Differenzen hervor. Namentlich in den Reden Jesu seyen Abweichungen bemerklich, die nur von schriftstellerischer Willkür abgeleitet werden können, wie denn überhaupt, was Auswahl, Anordnung, Motivirung betreffe, die Darstellung gesprochener und gedächtnißmäßig überlieferter Rede überall nur als schriftstellerische Composition, als Produkt jener Reflexion und stylistischen Berechnung, unter deren Botmäßigkeit jeder Schriftsteller stehe, begriffen werden könne. Sey es aber erwiesen, daß die Evangelisten nach ihren besondern Zwecken hier weggelassen, dort erweitert, hier Worte gegen andere vertauscht, dort die gegebenen anders bezogen, dort Getrenntes combinirt und verbunden haben, so müssen wir daraus schließen, daß sie fixirte mündliche Tradition, die bindende Auctorität ausübte, vor sich gehabt haben. Auch bei Wilke zielt so alles darauf hin, das Bewußte und Absichtliche, das von Reflexion und einer bestimmten Tendenz Zeugende als ein Hauptmoment für die Auffassung

*) Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei ersten Evangelien. 1838. Vgl. Schwegler, Theol. Jahrb. 1845. S. 203.

des Verhältnisses der Evangelien geltend zu machen. Da nun auch die Schleiermacher'sche Hypothese, nach welcher bruchstückartige Erzählungen, isolirte Aufsätze, einzelne aus verbundenen Stücken bestehende Sammlungen es gewesen seyn sollen, was die Evangelisten frei schaffend und je nach Gutdünken verknüpfend benützten, nicht zureicht, die Verwandtschaft der ganzen Anlage der synoptischen Evangelien, die Aufeinanderfolge der Stücke, die reflektirenden Anknüpfungs- und Uebergangsformeln, die gemeinschaftliche Disposition, den Parallelismus ganzer Reihen von Redestücken und Geschichten zu erklären, und im Grunde nur die Abweichungen der Berichte auf die Vorerzähler und Gewährsmänner unserer Evangelisten zurückschiebt, so glaubt Wilke aus diesen Prämissen nur die Folgerung ziehen zu können, daß die gemeinschaftliche Quelle innerhalb unserer kanonischen Evangelien selbst liege *). Als Erzeugniß schriftstellerischer Berechnung, als künstliche Composition stellt zwar Wilke das Marcusevangelium als Urevangelium dar, aber als historisches Dokument hat er es nicht näher in Untersuchung gezogen, sondern vielmehr ungewiß gelassen, ob nur die Formgebung dem Evangelisten, der verarbeitete Stoff dagegen der mündlichen Ueberlieferung angehörte. Diesen weitern entscheidenden Schritt zu thun, und mit der Form zugleich das Gegebenseyn des Inhalts in Frage zu stellen, war erst B. Bauer vorbehalten, welcher in der Bewunderung des Wilke'schen Werkes, dessen Angedenken unsterblich seyn werde, seinen Vorgänger selbst schon dazu hindrängen zu müssen glaubte **). Haben wir es nun hier blos mit der Hypothese des Urevangelisten in der ihr von Wilke gegebenen Form zu thun, so mag zwar aus den Schwierigkeiten, in welche sich alle früheren Hypothesen verwickeln, mit Recht der Schluß gezogen werden, daß der Anfangspunkt, von welchem aus das ganze Verhältniß der vier Evangelien zu einander zu construiren ist, nur innerhalb unserer Evangelien selbst liegen könne, aber jeder weitere Schluß auf ein bestimmtes Evangelium, wie namentlich das Marcusevangelium, muß für unmotivirt erklärt werden. Der Gesichtspunkt, von welchem aus Wilke das Marcusevangelium als Urevangelium betrachtet, ist dieselbe quantitative Betrachtungsweise, welcher zufolge es sich bei der Bestimmung des Evangelienverhältnisses immer nur um den Unterschied eines Plus und Minus handelt, oder um die Frage, ob das kürzere Evangelium als ein Auszug der längeren, oder die letztern als eine weitere Ausführung des erstern anzusehen seyen. So ein-

*) Vgl. a. a. O. S. 70 f. 99 f. 120 f. 360 f. 520.

**) Kr. der ev. Gesch. I. S. xi.

leuchtend es nun auch seyn mag, wenn Wilke so argumentirt: da Marcus mit Ausnahme einer nicht sehr beträchtlichen Zahl von Versen theilweise in Matthäus, theilweise in Lucas enthalten ist, somit die Tafel derjenigen Erzählungs- und Redestücke, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind, mit Marcus zusammenfällt, so ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, diese Tafel des Gemeinschaftlichen habe als Ganzes, als Werk für sich existirt, und es ist folglich das Marcusevangelium nicht sowohl Compilation, als vielmehr gemeinsame Wurzel der Evangelienharmonie, der Exponent des synoptischen Grundtextes, mit Einem Worte das Urevangelium; so ist dieß doch nur die eine Seite der Betrachtung, und man kann die andere in's Auge fassend ebenso gut so argumentiren: da nicht der ganze Marcus in den beiden andern Synoptikern aufgeht, da er eigenthümliche Zusätze hat, um welche sein Text reicher ist, als der gemeinschaftliche, Zusätze im Kleinen, die bei ihrem wiederkehrenden Sprachcharakter weit eher die consequente Anwendung und Einschaltung eines Epitomators als die consequente Ausmerzung von Seiten der beiden andern voraussetzen lassen, Zusätze im Großen, nämlich einige Parabeln und Wunder, welche die beiden Spätern wohl schwerlich außer Acht gelassen hätten *), so ist vielmehr das entgegengesetzte Verhältniß anzunehmen und das Marcusevangelium nicht als Urevangelium, sondern als Auszug aus den beiden andern anzusehen. Hiemit werden wir also von Marcus wieder auf Matthäus und Lucas zurückgewiesen und der Kreislauf der Hypothesen von Marcus, dem Urevangelisten, zu Lucas, dem Ueberarbeiter und Erweiterer des Marcus, und zu Matthäus, dessen Evangelium aus diesen beiden Evangelien als neues schriftstellerisches Produkt hervorging (wie B. Bauer das Verhältniß der drei Synoptiker bestimmt), und dann wieder von Matthäus und Lucas zu Marcus, dem Epitomator seiner beiden Vorgänger, hat auf's Neue seinen Fortgang, ohne daß die Möglichkeit abzusehen, wie aus diesem Cirkel je herauszukommen ist. Und doch muß es einen Ausweg aus diesem Labyrinthe geben, die immer noch unentschiedene Frage muß zur Entscheidung gebracht werden können, wenn nicht die Beschaffenheit unserer Evangelien und mit ihr die einzige Quelle und die ganze Grundlage der evangelischen Geschichte fort und fort im Dunkel bleiben soll. Es muß also das Verhältniß der drei synoptischen Evangelien zu einander, und nicht blos das Verhältniß dieser drei, sondern auch das Verhältniß des vierten, des johanneischen, zu ihnen, noch auf ganz andere Weise bestimmt werden, als dieß bis jetzt geschehen ist. Gelänge dieß nicht, so hätte

*) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 208.

Strauß immer wieder Recht gegen alle zusammen, er käme nur als der Stärkere über sie, wenn er die eine Hypothese mit der andern schlagend, aus diesem bellum omnium contra omnes, den unendlichen Widersprüchen, in welche sie sich fort und fort verwickeln, und nicht blos aus diesen Hypothesen, sondern auch aus demjenigen, was ihnen zu Grunde liegt, aus dem Widerspruch der Evangelien selbst, dessen Reflex ja nur der Widerspruch der Hypothesen ist, den Schluß zöge, daß an allem zusammen nichts ist, daß all' unser positives Wissen über die evangelische Geschichte zuletzt immer wieder in ein Chaos zusammensinkt, und in einem Dunkel erlischt, in welchem sich nichts Einzelnes unterscheiden läßt. Will man sich dieß nicht gestehen, so sage man doch, wie das Verhältniß der Evangelien zu einander bestimmt werden soll? An dieser Einen Frage hängt ja, wie sich nicht läugnen läßt, unser ganzes Wissen von der evangelischen Geschichte; ist also sie nicht gelöst, so ist alles, was man auf sie baut, nur ein grundloses Gebäude, ohne alle innere Haltung und Consistenz. Wie wäre sie aber gelöst, wenn man sie schon in ihrem wesentlichsten Moment nicht anders lösen zu können glaubt, als nur auf die oberflächliche Weise, daß man entweder die Synoptiker gegen Johannes, oder Johannes gegen die Synoptiker fallen läßt, somit nur durch eine wahrhaft mechanische Operation hinwegschneidet und ausscheidet, was man für seine Zwecke nicht brauchen zu können meint? Es bleibt daher dabei, solange wir das Verhältniß der Evangelien zu einander, ohne eine gewaltsame Operation mit ihnen vorzunehmen, nicht als ein natürlich entstandenes, aus einem innern Entwicklungsprincip hervorgegangenes zu begreifen im Stande sind, stehen wir noch auf dem negativen Standpunkt der Strauß'schen Kritik.

4. Die geschichtliche Auffassung.

Hiemit kommen wir auf die obige Frage zurück, mit welcher wir die Beurtheilung des Strauß'schen Werkes abgebrochen haben. Da die weitern seitdem gemachten Versuche zur Bestimmung des Verhältnisses der Evangelien keinen entschiedenen Schritt vorwärts geführt haben, so kann das Bewußtseyn der Nothwendigkeit eines Fortschritts nur an der Strauß'schen Kritik selbst sich entwickeln. Der Fehler des Strauß'schen Werkes ist, daß es die evangelische Geschichte zum Gegenstand der Kritik macht, ohne zuvor mit der Kritik der Schriften auf ein festeres Resultat gekommen zu seyn, dieser Fehler aber war nicht nur auf dem damaligen Standpunkt der Kritik sehr natürlich, sondern auch ein nothwendiges Moment der Vermittlung für die weitere Entwicklung

der Kritik. Es war natürlich, daß man, nachdem man lange genug, mit erfolgloser Anstrengung, mit den Schriften sich beschäftigt hatte, nun von den Schriften zu ihrem Inhalt, der Sache selbst, sich wandte, da die Kritik der Schriften ihre wesentliche Beziehung nur auf die in ihnen enthaltene Geschichte haben konnte. So wenig nun auch an sich die Kritik der Geschichte von der Kritik der Schriften getrennt werden kann, so gewiß ist doch auf der andern Seite, daß eine freie und unbefangene Kritik der Schriften nicht möglich ist, so lange man sich nicht mit ihrem Inhalt auf eine solche Weise auseinandergesetzt hat, daß die kritische Betrachtung der Schriften so wenig als möglich durch die Einmischung eines falschen subjectiven Interesses getrübt wird. Es gibt keine wahre objective Kritik, ohne daß man sich gegen das Resultat mehr oder minder indifferent verhält und alle subjectiven Beziehungen zu dem Object der Kritik so viel möglich von sich ablöst. Eine so freie, voraussetzungslose Kritik, wie die Strauß'sche ist, und die durch sie bei allem Widerspruch dem allgemeinen Bewußtseyn der Zeit sich immer mehr mittheilende Ansicht, daß es mit der historischen Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in ihrem ganzen Umfange sich keineswegs durchaus so verhalte, wie man bisher vorauszusetzen gewohnt war, mußte auch auf die Kritik der Schriften den Einfluß haben, daß man sie aus einem unbefangeneren, von dogmatischen Voraussetzungen unabhängigeren Gesichtspunkt betrachten lernte. Nur um so gewisser mußte man aber von der Kritik der Geschichte wieder auf die Kritik der Schriften kommen. So natürlich und in gewissem Sinne nothwendig auch der von Strauß eingeschlagene Weg seyn mag, so unläugbar bleibt doch, daß es der Natur der Sache nach unmöglich ist, mit der Kritik der Geschichte auf ein sicheres Resultat zu kommen, solange die Kritik der Schriften noch immer eine so schwebende und unsichere ist. Der Standpunkt, welcher der Strauß'schen Kritik gegenüber zu nehmen ist, um, so weit es überhaupt möglich ist, über die Negativität ihres Resultats hinwegzukommen, kann nur die Kritik der Schriften seyn, die die Quelle der evangelischen Geschichte sind. An der weiter fortgeführten Kritik der Evangelien muß es sich in allen wesentlichen Punkten zeigen, wie weit jene Kritik eine berechtigte ist oder nicht. Sie erklärt den Inhalt der evangelischen Geschichte wesentlich für mythisch. Um aber zu wissen, ob sie von ihrer mythischen Ansicht nicht eine zu weit ausgedehnte Anwendung auf die evangelische Geschichte macht, muß man vor allem fragen, ob der für mythisch gehaltene Inhalt für die Evangelisten selbst ein so bewußtlos und unabsichtlich entstandener war, wie bei der mythischen Ansicht vorausgesetzt werden muß. Alles Mythische ist unge-

schichtlich, aber nicht alles Ungeschichtliche ist mythisch, so manches, was mythisch zu seyn scheint, hat seine dem Mythus ähnliche ideelle Gestalt nur durch die freie Produktivität des erzählenden Schriftstellers erhalten. Es ist dieß ein wichtiges Moment, das gegen die von Strauß durchgeführte mythische Ansicht geltend gemacht werden muß, und es weist uns schon auf den allgemeinen Gesichtspunkt hin, unter welchen wir, ihm gegenüber, die evangelische Geschichte zu stellen haben. Da überhaupt für uns alles Geschichtliche erst durch das Medium des erzählenden Schriftstellers hindurchgeht, so ist auch bei der Kritik der evangelischen Geschichte die erste Frage nicht, welche objektive Realität diese oder jene Erzählung an sich hat, sondern vielmehr, wie sich das Erzählte zum Bewußtseyn des erzählenden Schriftstellers verhält, durch dessen Vermittlung es für uns ein Objekt des historischen Wissens ist. Auf diesen Standpunkt muß sich die historische Kritik stellen, nur von ihm aus kann sie über die Bestimmung der Grenzlinie des Historischen und Unhistorischen, „diese schwierigste Frage auf dem Gebiete der Kritik," zu einer wenigstens motivirteren Ansicht zu kommen hoffen. Die Negativität der Resultate der Strauß'schen Kritik entsteht ja, wie schon bemerkt worden ist, nicht sowohl durch den unmittelbar für mythisch erklärten Inhalt der evangelischen Geschichte, als vielmehr durch die Unsicherheit, welche für alles Uebrige im Zusammenhang einer von mythischen Elementen durchdrungenen Geschichte entsteht. Bleibt nun auch jene Frage immer noch in letzter Beziehung zu beantworten übrig, so stellt sie sich doch unter einem andern Gesichtspunkt dar, sobald man sich vor allem darüber so viel möglich zu verständigen gesucht hat, ob der fragliche Schriftsteller auch nur selbst die Absicht hatte, in diesem oder jenem Theile seines geschichtlichen Werkes sich als historischen Referenten zu geben. Zeigt es sich bei näherer Betrachtung, daß er selbst nicht streng historisch erzählte, daß er ein besonderes Interesse hatte, den Gegenstand seiner Erzählung von diesem bestimmten Gesichtspunkt aus aufzufassen, welche große Beschränkung erleidet schon dadurch jene Frage über die Grenzlinie des Historischen und Unhistorischen? Um aber über jeden einzelnen Fall dieser Art mit größerer Wahrscheinlichkeit urtheilen zu können, muß man überhaupt wissen, was ein Schriftsteller wollte und bezweckte, aus welchem Interesse seine geschichtliche Darstellung hervorgegangen, welche Tendenz er in ihr verfolgt, welchen Charakter sie dadurch erhalten hat, und diese Frage selbst, auf welchem andern Wege läßt sie sich beantworten, als durch eine so viel möglich genaue Erforschung der geschichtlichen Verhältnisse, unter deren Einfluß der Schriftsteller geschrieben hat? Jeder Schriftsteller gehört der Zeit an, in welcher er

schreibt, und in je höherem Grade der Gegenstand seiner Darstellung die Zeit bewegt, und in das geistige Leben derselben so eingreift, daß durch ihn verschiedene Gegensätze von Meinungen, Interessen und Parteien hervorgerufen werden, mit um so größerer Gewißheit ist auch anzunehmen, daß jeder, der eine geschichtliche Darstellung dieser Art unternimmt, die Farbe der Zeit an sich trägt, und die Motive seiner Darstellung in den Verhältnissen der Zeit liegen. Warum sollte dieß, was im Allgemeinen niemand bestreiten kann, nicht auch auf unsere kanonischen Evangelien seine Anwendung finden? Daß sie sich als geschichtliche Darstellungen des Lebens Jesu geben, schließt die Voraussetzung keineswegs aus, daß ihre Verfasser bei ihrer Darstellung durch bestimmte Motive und Interessen geleitet wurden, ja es läßt sich voraus gar nicht anders denken, als daß auch sie schriftstellerische Erzeugnisse der Zeit sind, in welcher ihre Verfasser gelebt haben. Die erste Frage, welche die Kritik an diese Evangelien zu machen hat, kann daher nur seyn, was wollte und bezweckte jeder Verfasser derselben, und mit dieser Frage kommen wir erst auf den festen Boden der concreten geschichtlichen Wahrheit. Alle jene Fragen, mit deren Erörterung man sich so große und so vergebliche Mühe gemacht hat, ob jeder der vier Evangelisten chronologisch und akoluthistisch geschrieben, wie sich ihre theils übereinstimmenden, theils differirenden Erzählungen zu einander verhalten, ob Marcus den Matthäus und Lucas, oder Matthäus und Lucas den Marcus benützt haben, wie sich die Synoptiker zu Johannes und dieser zu jenen verhalte, sind nichts anderes als ein vages Hin- und Herreden, ein zufälliges Aufgreifen bald dieser, bald jener Seite der Sache, ohne daß man der Sache selbst näher kommt und tiefer in sie eindringen kann, eine rein abstrakte Behandlungsweise eines Gegenstandes, der nicht concret genug aufgefaßt werden kann. Entschlage man sich also nur endlich aller dieser Fragen, welche über die Allgemeinheit abstrakter Kategorien und Theorien nie hinauskommen, den Gegenstand nie erschöpfen, sondern immer nur oberflächlich berühren, ihn dem Bewußtseyn nicht näher bringen, sondern nur um so weiter entrücken, man wage es, jeden dieser Schriftsteller nach seiner Individualität und seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit zu fragen, und ihn mit aller Schärfe darauf anzusehen, ob er denn wirklich nur ein so einfacher und schlichter Referent der evangelischen Geschichte ist, ob nicht da und dort auch bei ihm etwas hervorblickt, was uns tiefer in seine Seele und die sie bewegenden Interessen und Motive hineinsehen läßt. Gelänge es, auch nur einem der Evangelisten das Geheimniß der Conception seines Evangeliums abzulauschen, so hätte die Kritik einen festen Punkt, von welchem aus sie einen

weitern Boden gewinnen kann. Gilt es nun aber einmal, wenn die Kritik sich auf einen neuen, von dem bisherigen verschiedenen Standpunkt stellen soll, sich an das Concrete, Individuelle, Eigenthümliche zu halten, bei welchem andern Evangelium könnte ihr dieß besser gelingen, als bei demjenigen, das schon bisher bei allen Combinationen, die möglicher Weise gemacht werden konnten, immer die eigenthümlichste Stellung behauptete, und sich gegen alle Versuche der Kritik am sprödesten verhielt? Es ist bekannt, wie am johanneischen Evangelium selbst die Strauß'sche Kritik an sich irre wurde. Nichts ist für den damaligen Stand der Kritik bezeichnender als das Geständniß, das Strauß in der Vorrede zur dritten Ausgabe seines Lebens Jesu that: die Veränderungen, welche diese neue Ausgabe darbiete, hängen mehr oder weniger alle damit zusammen, daß ein erneuertes Studium des vierten Evangeliums an der Hand von de Wette's Commentar, und Neanders Leben Jesu Christi ihm die früheren Zweifel an der Aechtheit und Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums selbst wieder zweifelhaft gemacht habe. Nicht als ob er von seiner Aechtheit überzeugt worden wäre, nur auch von seiner Unächtheit sey er es nicht mehr. Unter den so eigenthümlich sich stoßenden und durchkreuzenden Merkmalen der Glaubwürdigkeit und des Unglaubhaften, der Nähe und Ferne von der Wahrheit in diesem merkwürdigsten Evangelium habe er bei der ersten Ausarbeitung seines Werkes mit einseitig polemischem Eifer einzig die, wie ihm schien, vernachläßigte ungünstige Seite hervorgehoben: unterdessen sey auch die andere Seite allmählig in ihm zu ihrem Rechte gekommen, nur daß er nicht im Stande sey, ihr, wie die jetzigen Theologen, bis auf de Wette, fast alle thun, die entgegengesetzten Beobachtungen ohne Weiteres zum Opfer zu bringen. Kann man sich schwankender und unsicherer über eine Hauptfrage der neutestamentlichen Kritik äußern? Und doch ist auch diese Aeußerung nur geschehen, um in der nächsten Ausgabe des Lebens Jesu auch diesen Zweifel am Zweifel wieder zurückzunehmen. Wie kann es anders seyn, als daß eine Kritik, welche über solche Fragen so wenig mit sich einig wird, nur auf ein ganz negatives Resultat kommt? Gibt es daher einen, über jene negative Kritik hinausgehenden, ihr entgegengesetzten Standpunkt, so muß auf ihm gerade das das Gewissеste seyn, was auf jenem das Ungewisseste ist. Alles, was ein Evangelium Specifisches, Individuelles, rein Subjektives an sich haben kann, der eigene geistige Hauch der Idealität, der über dasselbe verbreitet ist, alles, was seine ganze Auffassungsweise des Christenthums von der der übrigen Evangelien so wesentlich unterscheidet, gibt ihm einen so eigenthümlichen Charakter und eine so bestimmte Tendenz, daß, wenn irgend-

wo, hier es möglich seyn muß, aus solchen Data auf den Ursprung zu schließen. Haben wir aber auch nur an Einem Evangelium den Beweis vor uns, daß ein Evangelium nicht blos eine einfache historische Relation ist, sondern auch eine Tendenzschrift seyn kann, so ist dieß überhaupt der Gesichtspunkt, aus welchem die Kritik die Evangelien zu betrachten hat, und es bildet sich hieraus von selbst der Kanon, daß in demselben Verhältniß, in welchem in einer geschichtlichen Darstellung dieser Art ein bestimmter Tendenzcharakter sich ausspricht, sie um so weniger das seyn kann, wofür man sie gewöhnlich hält, ein authentischer historischer Bericht. Tendenzschriften können aber solche Schriften nur seyn, sofern sie Produkte ihrer Zeit sind. Die Kritik, die sie unter diesen Gesichtspunkt stellt, und in demselben allein ein neues Moment des kritischen Bewußtseyns erkennen kann, nennt sich mit Recht die geschichtliche, weil sie es zu ihrer wesentlichsten Aufgabe macht, sich in den ganzen Zusammenhang der Zeitverhältnisse hineinzustellen, aus welchen diese Schriften hervorgegangen sind. Den Kreis dieser Verhältnisse aber darf sie, wenn sie nicht von einer willkürlichen Voraussetzung ausgehen will, nicht blos auf die Zeit beschränken, in welche ihr angeblicher apostolischer Ursprung fallen würde, sondern sie hat ihn so weit auszudehnen, als er nur immer nach den vorhandenen Data über ihr geschichtliches Daseyn ausgedehnt werden kann. Je unbefangener und gewissenhafter, je genauer und gründlicher sie in dem so erweiterten Kreise der gegebenen geschichtlichen Verhältnisse alles erforscht, was über den Ursprung unserer Evangelien Aufschluß geben kann, desto weniger wird es ihr an einem Resultate fehlen können, das den in solchen Dingen überhaupt möglichen Grad der Wahrscheinlichkeit erreicht.

Das Evangelium des Johannes.

Einleitung.

Die Erklärung des johanneischen Evangeliums steht gegenwärtig auf einem Punkte, auf welchem sie zwar zu einem gewissen Abschluß ihrer Arbeit gekommen ist, auf welchem sich aber auch nur um so mehr die Nothwendigkeit eines weiter führenden Schritts aufdrängen zu müssen scheint. Dieses vierte in der Reihe unserer kanonischen Evangelien hat sich in der neuern Zeit von Seiten der Exegese eines Fleißes und Interesses zu erfreuen gehabt, wie dieß von keiner andern der historischen Schriften des N. T. gerühmt werden kann. Versteht man unter der Erklärung einer Schrift zunächst die von Kapitel zu Kapitel, von Vers zu Vers fortlaufende Auslegung des Textes mit Hülfe des gesammten dazu vorhandenen kritischen und philologischen Apparats, so ist dieß in der That in der neuesten Ausgabe des Lücke'schen Commentars *), und in den wiederholten Ausgaben des den Lücke'schen in Manchem verbessernden de Wette'schen mit einer Vollständigkeit geschehen, welche, wie es scheint, wenig mehr zu wünschen übrig läßt. Fragt man aber, wie weit durch alles, was in der neuern Zeit in exegetischer Hinsicht geschehen ist, das Verständniß des Evangeliums im Ganzen gefördert worden ist, so muß man ganz anders urtheilen, und der Lücke'sche Commentar gibt gerade in der neuesten Ausgabe nur um so mehr ein mit den Ansprüchen, welche er sonst zu machen berechtigt ist, nicht zusammenstimmendes Zeugniß. Die Vergleichung der zweiten und dritten Ausgabe zeigt nur zu oft, mit welcher Unsicherheit die Erklärung noch immer hin und her schwankt, ohne zu einer festen befriedigenden Entscheidung kommen zu können, ja in so manchen wichtigen Stellen besteht der Unterschied zwischen der ältern und der neuern Ausgabe nur darin, daß die früher bestrittene und verworfene Erklärung nun gebilligt und angenommen, und die früher angenommene jetzt verworfen wird, und der Grund des Vorzugs, welcher der einen Erklärung vor der andern gegeben wird, ist nur die neue Auctorität,

*) Dritte verbesserte Auflage. 1840.

welche in einem der neuern Erklärer, wie namentlich de Wette, zu den bisherigen Auctoritäten hinzugekommen ist. Es soll hiemit keineswegs an den Exegeten die übertriebene Forderung gemacht werden, daß er alle und jede Schwierigkeiten auf genügende Weise zu lösen wissen müsse: es liegt, wie jeder weiß, in der Natur der Sache, daß bei der Erklärung eines alten Schriftstellers, selbst im besten Falle, so vieles entweder schlechthin unbestimmt gelassen oder wenigstens auf weitere Forschungen ausgesetzt werden muß. Hier aber hat die Sache zugleich einen specielleren, tiefer liegenden Grund. Die Erklärung des Einzelnen wird immer schwankend und ungewiß bleiben, wenn man nicht vor allem über das Ganze im Reinen ist, über die allgemeine Idee, von welcher die ganze Anlage der Schrift ausgeht, und auf welche man daher auch immer wieder zurücksehen muß, um das Einzelne aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen; und je mehr bei einer der Form nach geschichtlichen Darstellung eine höhere Idee hindurchblickt, welche in höherem oder geringerem Grade einen bestimmenden Einfluß auf das Ganze gehabt haben mag, um so nothwendiger ist es, sich vor allem diese dem Ganzen zu Grunde liegende Idee zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Daß das johanneische Evangelium in die Klasse solcher Darstellungen gehört, kann nicht wohl einem Zweifel unterliegen; schon die Alten faßten es so auf, wenn sie es als das pneumatische Evangelium von dem Somatischen der übrigen Evangelien unterschieden; es hat, wie man sich kaum verbergen kann, nicht denselben geschichtlichen Charakter, wie die synoptischen, indem es in jedem Falle das Geschichtliche unter bestimmte Gesichtspunkte stellt, und in der Anordnung und Behandlung des gegebenen Stoffs eine eigenthümliche Tendenz verfolgt. Aber gerade in dieser Hinsicht vermißt man noch am meisten auch in den neuesten Bearbeitungen dieses Evangeliums den befriedigenden Aufschluß: es fehlt noch, muß man sich immer wieder sagen, der rechte Schlüssel, welcher das innere Verständniß desselben öffnet, und es möglich macht, auch im Einzelnen in den Sinn und Zusammenhang seines Inhalts tiefer einzudringen. Die Ursache hievon selbst aber kann man nur darin finden, daß man alle auf das Evangelium im Ganzen sich beziehenden Fragen sogleich der Einen Hauptfrage nach dem Verfasser unterordnet, und von der Beantwortung derselben alles Andere abhängig macht. Es hat dieß nach beiden Seiten hin, mochte man sich für den Apostel Johannes, als Verfasser des Evangeliums, oder gegen ihn entscheiden, eine sehr einseitige und äußerliche Ansicht von dem Charakter und Werth unseres Evangeliums zur Folge gehabt. Glaubte man nach den vorliegenden Data die traditionelle Meinung von dem apostolischen

Ursprung unseres Evangeliums festhalten zu müssen, so zog man hieraus unmittelbar die Folgerung, daß der Verfasser als ein Augen- und Ohrenzeuge über das Leben Jesu auch keinen andern als einen urkundlich geschichtlichen Bericht über dasselbe habe geben können, und daß ihm daher auch mit Rücksicht auf das besondere Verhältniß, in welchem er zu Jesu stund, in allen denjenigen Fällen, in welchen seine Darstellung mit der der Synoptiker in Widerspruch steht, der unbedingte Vorzug zu geben sei. Konnte man sich dagegen die kritische Frage nur durch Annahme eines nichtapostolischen Verfassers beantworten, so war man alsbald nur zu geneigt, den Werth des Evangeliums so tief als möglich herabzusetzen, und ihm nicht blos jeden Anspruch auf geschichtliche Wahrheit abzusprechen, sondern auch in seinem ideellen Inhalt nur Mangel an Ordnung und Zusammenhang, an Tiefe und Bedeutung der Ideen zu sehen. Das eine dieser beiden Urtheile ist, wenn wir die Sache im Allgemeinen betrachten, so einseitig und voreilig als das andere. Warum soll denn die Voraussetzung eine absolut unmögliche seyn, daß auch ein Apostel, als Verfasser einer evangelischen Geschichte, sich auf einen nicht streng geschichtlichen Standpunkt gestellt, und nach dem Zwecke seiner Darstellung das Faktische der Geschichte mehr oder minder umgestaltet habe? An sich kann dieß keineswegs für unmöglich gehalten werden, und die Frage wäre im Falle dieser Annahme nur, wie eine bestimmte Idee in ihm eine so überwiegende Macht über das geschichtlich Gegebene gewinnen konnte? Oder warum soll es auf der andern Seite schlechthin undenkbar seyn, daß auch ein nichtapostolischer, erst in späterer Zeit lebender Schriftsteller unter dem Namen einer evangelischen Geschichte eine Schrift verfaßte, welche selbst den synoptischen Evangelien gegenüber durch Reichthum und Tiefe der Ideen in hohem Grade sich auszeichnet? Je mehr man die beiden in Ansehung des Verfassers möglichen Fälle mit dem Inhalt und Charakter des Evangeliums zusammenhält, desto näher rücken sie einander, und der gewöhnlich nur zu groß gedachte Unterschied verschwindet mehr und mehr. Auch wenn der Apostel der Verfasser ist, muß man sich doch erst die Frage beantworten, wie sein von dem synoptischen so vielfach differirender Bericht mit demselben zu vereinigen ist, und das Uebergewicht der historischen Wahrscheinlichkeit kann ebenso gut auf die synoptische als die johanneische Seite fallen, da die Sache des Matthäus-Evangeliums noch nicht so steht, daß es sich seines Anspruchs auf apostolischen Ursprung völlig zu begeben hätte. Die ausschließliche Wahrheit der geschichtlichen Erzählung des johanneischen Evangeliums ist durch seine Authentie noch keineswegs entschieden, und in Ansehung der Reden,

welche ein so wichtiger Bestandtheil des Evangeliums sind, können ja auch die glaubigsten Interpreten das Geständniß nicht zurückhalten, daß der apostolische Verfasser seine eigene Subjektivität mit dem Inhalt der von ihm mitgetheilten Reden Jesu auf eine Weise verwoben habe, welche zwar nicht näher zu bestimmen ist, aber eben deßwegen nur eine um so größere Weite offen läßt. Die Frage kann daher auch in diesem Falle nur seyn, wie wir uns von dem Standpunkt der Subjektivität des Verfassers aus die ganze Entstehung und Anlage seines Evangeliums zu erklären haben? Setzen wir dagegen den andern Fall eines nicht apostolischen Verfassers, so ist nicht nur zuzugeben, daß auch ein solcher auf dem Grunde der evangelischen Tradition und des ursprünglichen christlichen Bewußtseyns eine Darstellung geben konnte, deren substanziellem Inhalt der gleiche objektive Werth bleibt, ob der Verfasser ein Apostel war, oder nicht, sondern es ist auch jetzt wieder dieselbe Aufgabe, um die es sich handelt, von den Ideen aus, in deren Kreise sich der Verfasser bewegt, es sich klar zu machen, wie er dieselben gerade in dieser Form der geschichtlichen Darstellung gegeben hat. Mit Einem Worte: die Frage nach dem Verfasser, wie wir sie auch betrachten, ordnet sich immer wieder der höhern unter: in welchem Verhältniß die beiden wesentlichen Elemente, das ideelle und das geschichtliche, zu einander stehen, in welchem Grundgedanken beide ihre Einheit haben, um gerade in dieser Form sich gegenseitig zur Einheit eines Ganzen zu durchdringen? Nur wenn diese Frage ihrer Entscheidung näher gebracht ist, kann man auch hoffen, der Beantwortung der weitern Frage näher zu kommen, wie es mit dem Verfasser steht, ob wir ihn uns in einem nähern oder entferntern Verhältniß zu dem Gegenstand seiner geschichtlichen Darstellung zu denken haben, ja nur unter dieser Voraussetzung kann überhaupt erst die Frage nach dem Verfasser ein höheres, nicht blos äußeres Interesse erhalten. Dieß allein also kann die Hauptaufgabe seyn, deren Lösung erst versucht werden muß. Bisher stand die Frage nach dem Ursprung und Verfasser des johanneischen Evangeliums so sehr noch allem andern voran, daß man auch in dem Falle, wenn man die Composition desselben in das Auge faßte, und für diesen Zweck die Verschiedenheit seiner Bestandtheile und ihr Verhältniß zu einander zum Gegenstand der Untersuchung machen mußte, um sich nur nicht von der Frage nach dem Verfasser trennen zu müssen, lieber die Frage nach der Einheit des Ganzen selbst wieder zur Frage nach der Einheit des Verfassers machte. Weil also bei näherer Betrachtung der Inhalt des johanneischen Evangeliums wenigstens stückweise mit der Voraussetzung seines apostolischen Verfassers nicht recht harmoniren wollte, so ent-

ledigte man sich der schwierigen Frage einfach dadurch, daß man die lästigen, mit dem apostolischen Verfasser zu keiner Einheit des Ganzen zusammengehenden Stücke aus dem ächten Inhalt des Evangeliums ausschied, und einem zweiten Verfasser, welcher als Ueberarbeiter das Seinige hinzugethan haben sollte, zuschob. Nur aus der Unsicherheit des Standpunkts, auf welchem die Kritik überhaupt noch steht, und insbesondere aus der Zähigkeit, mit welcher man einzig nur an der Frage nach dem Verfasser hängt, als der Einen Cardinalfrage, um welche sich alle andern bewegen sollen, ist es zu erklären, wie neuestens noch eine Hypothese über den Ursprung des johanneischen Evangeliums aufgestellt worden ist, welche weder den Vertheidigern, noch den Gegnern seiner Authentie sehr einleuchten kann, aber gerade darin ihr eigenes Interesse hat *). In der That, hätte man nur die Wahl, daß man entweder, um dem johanneischen Evangelium seine Einheit und Originalität zu lassen, es nur aus der Hand eines spätern Verfassers empfangen könnte, oder um in ihm ein Werk des Apostels Johannes zu haben, es um den Preis annehmen müßte, um welchen es uns die Theilungs-Hypothese als ein aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetztes Produkt verschiedener Verfasser bieten will, wie sollte nicht Jeder, welcher Sinn für eine wahrhaft originelle Composition hat, sich weit eher zu dem Erstern als zu dem Letztern verstehen? Wer aber einmal zu einer solchen Theilung sich versteht, läßt wohl auch über das Andere, das er noch stehen lassen will, ein weiteres Wort mit sich reden. Lassen wir daher, ohne hierüber weiter zu rechten, die Frage nach dem Verfasser vorerst noch auf sich beruhen, um nach der Untersuchung der wichtigeren Fragen, welche sie zur Voraussetzung hat, auf sie zurückzukommen.

*) A. Schweizer, das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht. 1841.

Erster Abschnitt.

Die Hauptidee des Evangeliums und der Zusammenhang seiner einzelnen Theile.

In einem Commentar, wie der Lücke'sche ist, konnte eine nähere Untersuchung der Frage über die Composition des johanneischen Evangeliums nicht umgangen werden. Lücke widmet ihr einen beträchtlichen Theil der Einleitung *), aber, wie schon in den frühern Ausgaben, so ist auch noch in der neuesten hier besonders die schwache Seite des Commentars. Die Frage ist nicht sowohl nach dem innern immanenten Zweck des Evangeliums, nach dem Grundgedanken, aus welchem es organisch hervorgegangen, sich gleichsam aus sich selbst erzeugt hat, als vielmehr nach den besondern Zwecken und Veranlassungen, welche es zu seiner Entstehung außer sich gehabt habe, und das Resultat wird daher zuletzt in die Sätze zusammengefaßt: „Die Veranlassung des johanneischen Evangeliums lag in den Störungen und Schwankungen, denen der christliche Glaube vornehmlich durch die Entwicklung der falschen Gnosis, dann aber durch die noch nicht völlig überwundene ebionitische Richtung, und endlich durch die Einwürfe des heidnischen und jüdischen κόσμος ausgesetzt war. Der durchherrschende, die Composition bedingende Hauptzweck des Evangeliums ist demnach, jene Störungen und Schwankungen des Glaubens durch beglaubigte Darstellung von der historischen Erscheinung, dem Werke und der Verherrlichung Christi aufzuheben, und so das Glauben und das Leben im Glauben an den Sohn Gottes zu fördern und zu stärken" **). Das heißt mit Einem Worte: der eigentliche und unmittelbare Zweck des Evangeliums ist der rein historische, der Zweck, eine beglaubigte Darstellung des Lebens Jesu zu geben, und andere Zwecke, welche der Verfasser des Evangeliums hatte, kommen nur insofern in Betracht, als sie sich jenem Einen Hauptzweck des Evangeliums von selbst

*) Kap. 3. 3. A. Bd. I. S. 174 — 246.

**) A. a. O. S. 218 f.

unterordneten und mittelbar durch ihn erreicht werden konnten. Wie kann aber der eigentliche Zweck des Evangeliums als ein historischer bestimmt werden, wenn dabei völlig unerklärt bleibt, wie der Verfasser im Interesse einer historischen Darstellung dazu kommen konnte, die Logos-Idee seinem Evangelium voranzustellen, und von ihr als dem Princip seiner Anschauung der evangelischen Geschichte auszugehen? Oder soll diese Idee in einem so äußerlichen Verhältniß zu dem Inhalt seines Evangeliums stehen, daß sie eben nur voransteht, und keinen weitern Einfluß auf die Darstellung selbst hat? Und wie sollen wir, wenn doch auch die Synoptiker keinen andern als einen historischen Zweck gehabt haben können, es uns erklären, daß gleichwohl beide, Johannes und die Synoptiker, eine so wesentlich differirende Darstellung geben? Soll ungeachtet dieser Differenz auch Johannes einen eigentlich historischen Zweck gehabt haben, so müßte dieß sogleich weiter zu der Annahme führen, daß er im Gegensatz gegen die synoptische Darstellung die seinige als eine wahrhaft beglaubigte zu geben beabsichtigt habe, und man spricht so mit jener Bestimmung des Zwecks nichts anders aus als die bekannte, freilich auch jetzt noch immer wiederkehrende Behauptung, daß in allen denjenigen Fällen, in welchen Johannes und die Synoptiker differiren, der absolute Anspruch auf geschichtliche Wahrheit nur auf der Seite des Johannes sey. Verwickelt man sich schon dadurch in Schwierigkeiten, die man nicht lösen kann, so ist hieraus nur zu sehen, daß man überhaupt mit der Voraussetzung eines vorherrschend geschichtlichen Zwecks nur bei der Außenseite des Evangeliums stehen bleibt, und erst auf anderem Wege versuchen muß, in das Innere desselben einzudringen, um den Ursprung des Evangeliums aus sich selbst, aus dem innern Zusammenhang seiner Theile, und ihrer Beziehung auf die Einheit der sie verknüpfenden Idee zu begreifen. Darauf aber ist der Lücke'sche Commentar so wenig angelegt, daß es Lücke noch in der zweiten Ausgabe das Gerathenste zu seyn schien, außer der Unterscheidung des Prologs und der Geschichtserzählung selbst alle weitern inneren Abtheilungen der geschichtlichen Darstellung fallen zu lassen, weil sie nicht durchzuführen seyen, und die Eintheilung des Ganzen rein äußerlich nur nach den im Evangelium erwähnten Festen zu machen. Selbst die für die Auffassung der Idee des Ganzen so wichtige Stelle 12, 37 f., in welcher der Evangelist, im Blick auf das Allgemeine, als Resultat der ganzen von ihm bisher geschilderten Wirksamkeit Jesu, den Unglauben der Juden, ungeachtet so vieler von Jesu geschehener Zeichen, hervorhebt, erklärte Lücke nur für eine in der Reflexion des Evangelisten gemachte Scheidung, für einen zwar bequem aber willkürlich ge-

ordneten Ruhepunkt für die Erzählung, welcher weit mehr zur Verbindung, als zu einer Abtheilung des Ganzen in zwei Hälften mit verschiedenen Gesichtspunkten diene *). Erst in der dritten Ausgabe ist Lücke mit Hülfe der von de Wette **) gemachten Bemerkungen sich klarer bewußt geworden, daß die innere Composition aus dem an den Festreisen ablaufenden Faden der Erzählung doch nicht zu begreifen sey, daß der Prolog, die Reflexion des Johannes 12, 37 f., die Zweckbestimmung des Ganzen 20, 30. 31. auf eine mehr innere Anordnung hinweisen. Johannes erblicke Christus gleich von Anfang an in dem sich setzenden und doch wieder sich auflösenden Contrast des wahrhaftigen Lichts, welches von der Finsterniß der Welt Widerspruch erleide, aber sie durch die angeborene und unläugbare Herrlichkeit überwinde und die Welt erlöse. Die Anerkennung des erschienenen Lichts und Lebens beginne schon mit den Zeugnissen des Täufers und den Bekenntnissen der ersten Jünger, aber ebenso bald erfahre der Herr Unverstand und Widerstand, und nach Johannes deute er selbst schon 2, 19 f. auf den Doppelausgang seines Lebens, den Tod und die Auferstehung hin; ja 3, 14. 15. werde die göttliche Nothwendigkeit und die heilbringende, somit verherrlichende Macht seines Todes schon bestimmt hervorgehoben. In dem Grade, in welchem sich sodann die Herrlichkeit Christi offenbare, werde der Kampf mit der Welt gefährlicher und entscheidender. Aber in demselben Maaße trete auch der Gedanke der Verherrlichung Christi durch Leiden und Tod, 7, 39. 8, 54., mächtiger hervor, und von Kap. 13. an steigere sich die Verherrlichung Christi, bis sie in dem Tode und der Auferstehung ihren Gipfel erreiche ***). Soweit wäre man also dem Grundgedanken des Evangeliums wenigstens auf die Spur gekommen, eine weitere Verfolgung dieser Spur aber ist weder bei de Wette, noch bei Lücke wahrzunehmen. Die Idee eines Zweckes, oder einer das Ganze innerlich verknüpfenden Einheit, ist noch so abstrakt gehalten, daß man, so lange sie nicht in ihrer concreten Gestaltung nachgewiesen ist, immer wieder in Gefahr steht, sie aus dem Auge zu verlieren, und von selbst geneigt ist, das kaum Zugegebene wieder zurückzunehmen und so viel möglich zu beschränken. Darüber kommt auch der neueste theologische Ausleger unseres Evangeliums nicht hinaus †). Daß das Evangelium mit durchgängiger Beziehung des Einzelnen auf einander abgefaßt, eine

*) Zweite Ausg. Bd. I. S. 139.

**) Kurze Erklärung des Evang. und der Briefe Joh. Zweite Ausg. S. 2 f.

***) Dritte Ausg. S. 181 f.

†) Baumgarten-Crusius, theolog. Auslegung der joh. Schriften I. Bd. 1843. S. xxxvi.

bestimmte Anordnung der Erzählungen im Allgemeinen sichtbar ist, die Erzählungen als Werke, Kämpfe, Sieg und Verklärung sich anordnen, will auch Baumgarten-Crusius nicht verkennen, aber er erinnert auch nachdrücklich daran, daß die Planmäßigkeit des Evangeliums oft mit zuviel Emphase behauptet worden sey, daß der Gedanke einer Beschränkung bedürfe, man dürfe gewiß keine weitere, vielleicht steigernde Anordnung durchgreifend finden wollen, es werden uns jene Ideen nur in einer Reihe von wechselnden, oft gegen einander abstechenden Bildern vorgeführt, deren der Evangelist ebenso gut mehrere oder wenigere hätte geben können. Hält man sich mit der Frage über Plan und Zweck des Evangeliums nur in dieser unbestimmten Weite, daß man eine der geschichtlichen Erzählung zu Grunde liegende Idee zwar anerkennen muß, aber wie sie in die Geschichte eingegriffen hat, nicht näher bestimmen kann, so treten Idee und Geschichte immer wieder auseinander, und man sieht sich daher, um den ideellen und den geschichtlichen Inhalt in seiner Einheit zu begreifen, nur um so mehr zu der Hauptfrage, um welche es sich allein handeln kann, zurückgetrieben, ob die aus der geschichtlichen Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der rein geschichtlichen Tendenz des Evangeliums anzusehen ist, oder ob die Idee in ihrer eigenen selbstständigen Bedeutung so übergreifend über die Geschichte ist, daß sie sie selbst nach ihr gestaltet, und im Grunde nur zur Form ihrer äußern Erscheinung gemacht hat?

Steht einmal, was als das gemeinsame Zugeständniß der neuesten Interpreten des Evangeliums betrachtet werden darf, soviel fest, daß der göttlichen Größe und Herrlichkeit Jesu gegenüber der Unglaube der Juden, in seinem steten Conflikt mit ihr, die durch das Ganze sich hindurchziehende Grundidee ist, daß beide die wesentlichen Elemente eines von Moment zu Moment sich entwickelnden geschichtlichen Processes sind, so ist, um der Sache näher zu kommen, der sicherste Weg, jeden Haupttheil des Evangeliums darauf anzusehen, wie er sich zu jener Idee verhält, und wie in dem Verhältniß der einzelnen Haupttheile zu einander die Idee selbst nach ihren verschiedenen Momenten sich entwickelt. Um die Untersuchung in diesen Gang einzuleiten, bietet sich hiezu von selbst der Prolog dar, welchen der Evangelist nur in der Absicht seiner evangelischen Geschichte vorangestellt haben kann, um sich in ihm über die Geschichte zu stellen, ihn zur Voraussetzung derselben zu machen, so daß diese selbst nur aus dem Gesichtspunkt der in ihm enthaltenen Ideen richtig aufgefaßt und verstanden werden kann.

1. Der Prolog und die Idee des Logos.

1, 1 — 18.

In der Idee des Logos faßt der Evangelist, wie wir uns auch sein geschichtliches Verhältniß zu der Zeitidee des Logos denken mögen, das eine der beiden Principien auf, in deren Sphäre sich seine evangelische Geschichte bewegt. Der Logos ist das Göttliche selbst, wie es als das absolute Princip alles Seins, als das Princip des Lebens und Lichts, in der Welt sich offenbart, aber auch in der Menschenwelt mit einem Gegensatz in Berührung kommt, welchen es erst überwinden muß. Unstreitig kann es zur richtigen Auffassung der Ideen des Prologs dienen, wenn man die Anschauungsweise des Evangelisten als eine der gnostischen analoge betrachtet: wie die Gnostiker von dem an sich seyenden, absoluten Gott den in der Beziehung zur Welt und in dem der Welt immanenten Gegensatz der Principien sich offenbarenden unterschieden, so setzt auch der Evangelist mit dem Logos als dem Princip, durch welches alles geworden ist, den Gegensatz des Lichts und der Finsterniß, aber an dieser gnostischen Anschauungsweise tritt sogleich auch wieder der Unterschied der christlich-gnostischen und der heidnisch-gnostischen Ansicht sehr bestimmt darin hervor, daß der Evangelist den Gegensatz der Principien erst in der Menschenwelt in's Daseyn kommen läßt. Nur sofern der Logos, als das Princip des Lebens und Lichts, das Licht der Menschen ist (V. 4), hat er, als das in der Finsterniß leuchtende Licht, die Finsterniß zu seinem Gegensatz, und es muß daher die Finsterniß vorzugsweise im ethischen Sinne genommen werden. Indem aber die ganze Betrachtung von dem Absoluten ausgeht, und durch die Vermittlung des Logos, als des Princips der göttlichen Selbstoffenbarung und Weltschöpfung, zu den Gegensätzen zwischen Gott und der Welt, dem Licht und der Finsterniß sich fortbewegt, werden wir auch in Ansehung des Ethischen auf den allgemeinen kosmischen Zusammenhang der Principien, in welchem Ethisches und Physisches, Freiheit und Nothwendigkeit, Geist und Natur noch in ihrer Einheit zusammengefaßt sind, als den metaphysischen Hintergrund zurückgewiesen, welcher die wesentliche Voraussetzung alles dessen ist, wodurch auf dem ethischen Gebiete das sittliche Wollen und Handeln sich realisirt. Die dem Logos gegenüberstehende feindliche Macht ist zwar der Unglaube der Welt, aber dieser Unglaube hat seine Quelle und Bedeutung nicht blos darin, daß sich in ihm die sittliche Freiheit der einzelnen Individuen durch einen Akt der Selbstbestimmung des Willens bethätigt, sondern es reflectirt sich in ihm die Macht der Finsterniß, und er kann somit in seinem Grund

und Ursprung nur aus dem allgemeinen, sowohl physischen als ethischen, Gegensatz der beiden Principien, Licht und Finsterniß, begriffen werden. In die weite Sphäre dieses Gegensatzes stellt sich also der Evangelist hinein, und zwar hat er diesen Standpunkt in der Absicht genommen, in ihm das Princip seiner ganzen Geschichtsbetrachtung aufzustellen, wie deutlich genug daraus zu sehen ist, daß nicht blos der Prolog es ist, in welchem solche Ideen sich finden, sondern auf denselben Gegensatz vom Evangelisten selbst auch an mehreren bedeutenden Stellen seiner evangelischen Geschichte zurückgewiesen wird, wie namentlich 3, 17—21., 8, 47., 12, 37—48. Wenn der Evangelist in der ersten Stelle Jesum sagen läßt, Gott habe seinen Sohn nicht dazu in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde, wer an ihn glaube, werde nicht gerichtet, wer aber nicht glaube, sei in seinem Unglauben schon gerichtet, so bestimmt er zugleich das Gericht als eine *κρίσις* im eigentlichen Sinne, als eine Scheidung und Sonderung des Heterogenen, wie eine solche die natürliche Folge des hervortretenden Gegensatzes der Principien ist. Denn darin besteht das Wesen dieses Gerichts, daß, so wie das Licht in die Welt kam, die Menschen die Finsterniß mehr liebten als das Licht, weil ihre Werke böse sind, denn wer Böses thut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht als das, was sie sind, dargethan werden, wer aber Wahrheit übt, kommt an's Licht, damit seine Werke als in Gott gethan offenbar werden. Durch das in Christus in die Welt gekommene Licht wird also nur der an sich vorhandene Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß unter den Menschen offenbar. Je mehr das Licht hervortritt, um so mehr scheiden sich auch in der sittlichen Welt Licht und Finsterniß, indem jeder sich vollends für das entscheidet, was er seiner Natur nach an sich schon ist. Die Bösen können das Licht nur hassen, weil sie in ihrer ganzen Gesinnungs- und Handlungsweise selbst das Princip der Finsterniß in sich haben. Wie Licht und Finsterniß sich abstoßen, so verhalten sich daher auch die Bösen gegen das Licht negativ, während dagegen die Guten durch ihre Lichtnatur zum Licht hingezogen werden. In der zweiten Stelle zerfallen nach demselben Gegensatze die Menschen in die beiden Klassen derer, die aus Gott sind und als solche die Worte Gottes hören, und derer, die nicht aus Gott sind und als solche, oder als Söhne des Teufels, wie sie zuvor genannt werden (V. 44), sie nicht hören. Auch Lücke erkennt in dieser Stelle eine Ansicht, welche die sittliche Freiheit aufzuheben, und den sittlichen Gegensatz zu einem nothwendigen Gegensatz der Natur zu machen scheint, meint aber, „obgleich die zeitliche Genesis,

Mischung und Entwicklung des Guten und Bösen in den Hintergrund trete, so seyen doch die Menschen nach Christus und Johannes nicht von Natur und ursprünglich so geschieden, die einen nothwendig in der tyrannischen Gewalt des Bösen, die andern in der mächtigen Hand Gottes und von ihm getrieben, sondern durch einen Akt des sittlichen Willens seyen, oder werden sie zu jeder Zeit entweder das Eine oder das Andere ganz, nur nicht halb, weil es kein Mittelding zwischen Gut und Böse gebe." Warum gibt es aber kein Mittelding zwischen Gut und Böse? Doch nur aus dem Grunde, weil dieser Gegensatz, als der Gegensatz des Lichts und der Finsterniß, auch in die sittliche Welt hereingreift, und jeder nach seiner Natur nur entweder auf die eine oder die andere Seite sich stellen kann. Gewiß ist es, wenn einmal der Gegensatz zwischen dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ und dem οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ auf diese Weise gemacht wird, weit natürlicher zu sagen: daß einer das Gute will oder glaubt, hat darin seinen Grund, daß er aus Gott ist, als umgekehrt: weil er das Gute will und glaubt, ist er aus Gott. Wäre das Seyn und Nichtseyn aus Gott selbst ein erst aus der sittlichen Freiheit gewordenes, so würde ja das Werden wieder zur Voraussetzung des Seyns gemacht, es soll aber vielmehr, was einer in dem einen oder andern Sinne ist, der Erklärungsgrund seines sittlichen Verhaltens seyn. Auf der andern Seite würde freilich auch die Behauptung zu weit gehen, daß der Evangelist die sittliche Willensfreiheit aufhebt, aber wenn er sie auch nicht aufhebt, so hat er doch auch nirgends sich über die Vermittlung der einen Ansicht mit der andern erklärt, und wir sind nicht berechtigt, diese Vermittlung an seiner Stelle zu vollziehen. Wenn er daher auch der sittlichen Zurechnungsfähigkeit nichts entziehen will, so geht er doch zugleich über die sittliche Freiheit hinaus, und läßt die sittliche Selbstbestimmung selbst durch den über sie hinausliegenden Gegensatz der Principien bedingt seyn. Beide Ansichten, von welchen ja jede ihr gutes Recht hat, bleiben auch bei ihm in ihrem Recht, und es kann nur als ein Beweis des höhern metaphysischen Standpunkts, auf welchem er steht, angesehen werden, daß ihm die sittliche Freiheit nicht einzig nur die Bedeutung des liberum arbitrium hat. Von dieser höhern, in der sittlichen Welt waltenden, Nothwendigkeit spricht der Evangelist auch in der dritten Stelle, in welcher er den aus der ganzen Wirksamkeit Jesu als Resultat sich ergebenden Unglauben daraus erklärt, daß gemäß der schon im A. T. ausgesprochenen göttlichen Ordnung nichts anderes habe erfolgen können. Jesus kam als Licht in die Welt, damit jeder, welcher an ihn glaubt, nicht in der Finsterniß bleibe, wer aber nicht glaubt, darf

nicht erst gerichtet werden, er ist durch das von Jesu ausgegangene Wort schon in sich selbst gerichtet, es macht sich in ihm nur die Macht der Finsterniß geltend, und es kann daher nach der Ordnung und Bestimmung Gottes nicht anders seyn, als daß, weil einmal dieser Gegensatz der Principien besteht, auch der Unglaube sein Recht behauptet.

Licht und Finsterniß sind also die höchsten, auch in der sittlichen Welt waltenden, Principien. Die Finsterniß kann das Licht nur von sich ausschließen, sich nur negativ gegen dasselbe verhalten. So verhält sich der Unglaube der Welt gegen Jesus als das Licht der Welt. Aber dieser Gegensatz der Principien ist kein absoluter, die Finsterniß hat auch etwas in sich, was in das Licht erhoben werden, und mit ihm zur Einheit zusammengehen kann. Dies geschieht durch den Glauben. Licht und Finsterniß sind somit auch wieder an sich Eins, und das in der Finsterniß leuchtende Licht kommt dazu in die Welt, damit diese Einheit im Glauben sich dadurch verwirkliche, daß das Licht alle mit ihm verwandten Elemente aus der Finsterniß an sich zieht. Hiemit ist der Begriff des Glaubens gegeben. Der Glaube ist die Versöhnung der Finsterniß mit dem Licht, die Erhebung der Finsterniß in das Licht, die Errettung aus dem Verderben der Finsterniß in das dem Licht immanente ewige Leben, das Erste aber, wodurch dieser Begriff des Glaubens sich realisirt, ist das Wissen von dem Daseyn des Lichts in der Finsterniß. Das Licht muß daher selbst in die Finsterniß hereintreten, sich in ihr offenbaren und mittheilen, es muß allgemein sichtbar werden in der Welt, damit es als Gegenstand der Anschauung und des Wissens auch Gegenstand des Glaubens werden kann. Was Kap. 3, 14. von der Erhöhung des Menschensohns gesagt ist, daß, wie Moses in der Wüste die Schlange aufrichtete, damit sie als Rettungszeichen von allen gesehen werden konnte, so auch des Menschen Sohn habe erhöht werden müssen, gilt in diesem Sinne, wie zunächst vom Kreuzestode, so auch von der Erscheinung des Lichts überhaupt, sofern die Vermittlung des Lichts und der Finsterniß, worin die Seligkeit der Welt und das ewige Leben besteht, nur der Glaube ist, der Glaube aber nicht entstehen kann, wenn man nicht vor allem von dem Daseyn des Objects des Glaubens weiß. Auch die σημεῖα, in welchen der als das göttliche Lebens- und Lichtsprincip in die Welt gekommene Sohn Gottes sich kund thut und seine Herrlichkeit offenbart, sind aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten, als die besondern Erscheinungen, durch welche vor allem sein Daseyn in der Welt zum Gegenstand des Bewußtseyns werden soll. In diesem Wissen wird zuerst das glau-

bende Subject mit dem Object seines Glaubens Eins, es ist das erste Moment dieser Einheit, welche sodann ihre höhere Bedeutung dadurch gewinnt, daß sich das glaubende Subject mit seinem Object, dem Logos, immer enger und inniger zusammenschließt. Der Evangelist bezeichnet die höchste Stufe dieser Einheit dadurch, daß er von denen, welche den Logos in sich aufnehmen, oder an seinen Namen glauben, sagt, sie erhalten die Macht, Kinder Gottes zu werden, Kinder, welche nicht auf natürliche Weise, nicht durch den Willen eines Menschen oder Mannes, oder überhaupt nicht durch ein von Gott verschiedenes Princip, gehöre es dem natürlichen oder sittlichen Gebiet an, sondern unmittelbar aus Gott erzeugt werden. Und wie im Begriffe dieses geistigen Gezeugtseyns die Menschen gleichsam in das geistige Wesen Gottes aufgenommen werden, so wird für den Zweck dieser Einheit der Logos von seiner Seite, was die Menschen sind, er wird für die, welche auf diese Weise im Glauben mit ihm Eins werden, selbst Fleisch, und wohnt unter ihnen mit der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit. In dem Begriffe der Kinder Gottes und des fleischgewordenen Logos, in dieser Einheit des glaubenden Subjects mit dem Object seines Glaubens, hat demnach der Glaube seine intensivste Bedeutung; die beiden Principien, Licht und Finsterniß sind in ihm versöhnt; aber wie verhält sich zu dieser durch den Glauben vermittelten Einheit die Fleischwerdung des Logos? Hat sie dieselbe zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, oder hat der Glaube auch ohne die Fleischwerdung des Logos, an sich schon, in ihm sein adäquates Objekt, ist somit das Einswerden der beiden Principien, wie es im Glauben geschieht, auch ohne die Fleischwerdung des Logos möglich? Die Interpreten des Evangeliums sind noch immer darüber nicht einig, wie das Subject des Prologs V. 6 f. zu bestimmen ist, ob schon von V. 6 an, besonders V. 9 und 11, von der historischen menschlichen Erscheinung des Logos, seiner Erscheinung im Fleische, die Rede ist, oder ob alles dieß noch auf seine vorchristliche Wirksamkeit bezogen werden muß. Die letztere Auffassung scheint sich vor allem dadurch zu empfehlen, daß der Evangelist erst V. 14 von der Fleischwerdung des Logos spricht, und auch zuvor schon einer Ausdrucksweise sich bedient, welche es zweifelhaft machen kann, ob von einem bestimmten geschichtlichen Faktum die Rede ist (ἦλθε V. 11 ist ja nur ein Moment des ἦν ἐρχόμενον (V. 9). Dagegen ist auf der andern Seite nicht recht zu begreifen, wie der Evangelist auch schon in Beziehung auf die vorchristliche Zeit von der Fähigkeit, Kinder Gottes zu werden, in einem Sinne reden kann, in welchem das Höchste des christlichen Begriffs der Kindschaft

Gottes liegt. Die letztere Betrachtung ist bei den meisten neuern Interpreten die überwiegende geworden, und es sind namentlich Lücke, Bleek *), de Wette, Baumgarten-Crusius darin einverstanden, daß schon V. 9 u. 11 dieselbe Erscheinung des Logos zu verstehen sey, welche V. 14 näher bezeichnet wird. Offenbar sey, bemerkt Lücke **), V. 6. 7. 8 von dem unmittelbar vor dem öffentlichen Auftreten Christi vorhergehenden, ja zum Theil gleichzeitigen Zeugnisse des Täufers die Rede. Wenn nun V. 12 u. 13 von der bestimmten messianischen Wirksamkeit des Logos unter den Juden nach seiner Menschwerdung verstanden werden müssen, so könne in den dazwischen liegenden Sätzen V. 9 u. 10 nur eine entsprechende Darstellung des historischen Kommens und Daseyns des wahrhaftigen Lichts in der Welt enthalten seyn. Nur so entstehe von V. 6 an ein natürlicher Fortschritt der Gedanken. Die Sätze V. 9 — 14 scheinen in einer Art von Steigerung vom Allgemeinen zum Besondern die zur Zeit des Täufers bereits geschehene Erscheinung des Logos näher zu bestimmen, so daß Johannes anknüpfend an V. 5 (daß die Finsterniß das Licht nicht ergriffen habe), von V. 6 an zeige, daß, obgleich der von Gott gesendete Täufer von dem eben wirksam hervortretenden wahrhaftigen Licht, dem erschienenen Logos gezeugt habe, und dieser wirklich in der durch ihn geschaffenen Welt gewesen sey, dennoch die Welt ihn nicht erkannt habe. Ja selbst in seinem Eigenthum, dem jüdischen Volke, habe er keine Aufnahme gefunden. So gehe von V. 5 ein Grundgedanke, ein Grundton durch das Ganze, bis Johannes sich V. 12 u. 13 zu der mehr heitern Betrachtung der andern Seite seiner evangelischen Darstellung wende, daß es bei der Erscheinung des Logos doch nicht ganz an Glaubigen gefehlt habe, und daß diese die volle Wirksamkeit desselben, nämlich die Erhebung zu wahren Kindern Gottes erfahren haben. Darnach drücke er V. 14 mit voller Freude die Art der Erscheinung des Logos (des *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, V. 9, des *εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ* V. 10) bestimmter aus, nämlich, daß der Logos in sichtbarer menschlicher Persönlichkeit erschienen sey. Diese Auffassung, so oft sie versucht wird, stößt immer wieder schon daran an, daß es sich philologisch durchaus nicht rechtfertigen läßt, *ἦν ἐρχόμενον* V. 9 nur gleichbedeutend mit *ἦλθε*, oder überhaupt im Sinne eines einfachen Präteritum zu nehmen ***), die Haupt-

*) Theol. Studien und Kritiken 1833. S. 414 f.

**) Dritte Ausg. Bd. I. S. 322 f.

***) Das Beste ist noch, was de Wette sagt, *ἦν ἐρχ.* sey periphrastisches Imperfekt, aber nicht als tempus histor., sondern als tempus relat.,

schwierigkeit liegt aber für sie noch besonders darin, daß es sich nicht erklären läßt, wie alles V. 9 — 13 Enthaltene von dem im Fleische erschienenen Logos gesagt werden kann, wenn doch die Hauptbestimmung, woran alles dieß hängt, daß der Logos Fleisch geworden ist, erst V. 14 nachfolgt. Auf diese Weise wäre ja gerade das Wichtigste, wodurch wir erst auf den christlichen Standpunkt gestellt werden, nicht besonders hervorgehoben, sondern nur nachher, wie in einer nachträglichen Bemerkung, noch erwähnt. Gesagt ist es zuvor noch nicht, auch nicht durch eine Andeutung, und doch müßte es bei dieser Auffassung als schon gesagt vorausgesetzt werden. Entweder setzte es also der Evangelist überhaupt schlechthin voraus, und dann sieht man nicht, warum er nachher doch noch sagte, was er zuvor nicht ausdrücklich sagen zu müssen glaubte, oder wenn er es jetzt erst noch besonders hervorheben zu müssen glaubte, und doch zuvor schon von derselben Erscheinung sprach, wie V. 14., so muß der Satz: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο,* überhaupt nicht die Bedeutung haben, welche man ihm gewöhnlich gibt, er kann nur in einer untergeordneten Beziehung zu dem eigentlichen Wesen des Subjekts stehen, von dessen Erscheinung und Wirksamkeit der Evangelist zuvor schon sprach. Ist er also vielleicht als bloße Nebenbestimmung zu nehmen? Es ist bemerkenswerth, wie die neuesten Interpreten, ungeachtet ihrer im Ganzen unrichtigen Auffassung des Prologs, sich immer mehr zu der Anerkennung hingetrieben sehen, der Satz: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο,* habe nur eine untergeordnete Bedeutung. Lücke bemerkt, der Zusammenhang führe darauf, daß V. 14 die Erscheinungsweise Christi steigernd näher bestimmt werden soll, so daß *καὶ* eben nur diesen Uebergang oder Fortschritt bezeichne. Der Logos, wolle Johannes sagen, kam nicht nur in sein

er kam eben, nämlich als Joh. zeugte. Ist es aber Imperfekt, so muß es auch in der Bedeutung genommen werden, welche das Imperfekt überhaupt hat, und besonders eine solche Verbindung von εἰμὶ mit einem Particip, wie ἦν ἐρχ., kann nur den Begriff einer längern Zeitdauer ausdrücken. Diese Bedeutung will ihm auch de Wette geben, aber nur in Beziehung auf das Zeugniß des Täufers. Allein der Täufer zeugte nicht von dem kommenden Licht, sondern dem schon gekommenen, und warum wird dieses Kommen so absichtlich als ein länger dauerndes bezeichnet, wenn es doch eben das σὰρξ ἐγένετο ist, das nur als schlechthin geschehenes Faktum gedacht werden kann? Was Hauff in seinen Bemerkungen über meine Abhandlung (Stud. u. Krit. 1846. S. 550 f.) gegen meine Auffassung des Prologs einwendet, ist so subjectiver Art, daß ich nicht darauf eingehen kann, wie z. B. V. 11 — 13 werde erst die Wirkung, V. 14 dagegen auch die Person des menschgewordenen Logos beschrieben (S. 377).

Eigenthum u. s. w., sondern erschien sichtlich und wohnte unter uns. Erschien der Logos nur sichtlich, so ist hiemit noch nicht gesagt, daß er wahrer und wirklicher Mensch geworden ist. Wenn er daher auch σὰρξ ἐγένετο, so geschah es eben nur um sichtlich zu erscheinen. Daß er Mensch geworden ist, müßte demnach schon vorausgesetzt werden, und durch das σὰρξ ἐγένετο würde nur das Sichtbare seiner Erscheinung bezeichnet, wo hat aber der Evangelist gesagt, daß der Logos nur als menschgewordener zu denken ist? Auch Baumgarten-Crusius stimmt Lücke darin bei, daß καὶ zu Anfang V. 14 nicht zu einem neuen Gedanken führe, sondern es schärfe, verstärke das zuvor Gesagte, was näher so bestimmt wird: die persönliche Gegenwart des Logos stehe dem Evangelisten höher als sein allgemeines geistiges Wirken. Was soll aber hiemit gesagt seyn? Ist denn der Logos nicht zuvor schon Person? Wie kann er also erst durch das σὰρξ ἐγένετο als Person bezeichnet werden, und mit welchem Grunde kann das Persönliche als der eigentliche Begriff der σὰρξ und des σὰρξ γίνεσθαι betrachtet werden? Soll diese Bemerkung einen richtigen Sinn enthalten, so kann das Persönliche der Erscheinung des Logos nur eben das seyn, was Lücke das Sichtliche derselben nennt. Es ist nicht möglich, den Prolog aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen, so lange man nicht von der Voraussetzung abgeht, es sei in ihm ein bestimmter geschichtlicher Fortschritt, in welchen als wichtigstes Moment desselben die Menschwerdung des Logos so eingreife, daß durch sie die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei wesentlich verschiedene Perioden getheilt werde, eine vorchristliche und eine christliche. Diese Ansicht ist darum eine unrichtige, weil der Logos von Anfang an so sehr dasselbe mit sich identische Subjekt ist, daß in dem ganzen Verlauf seiner Wirksamkeit nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem bestimmten Subjekt machte, oder zu einem andern Subjekt, als er bisher war. Sein Daseyn in der Welt ist in seiner vollen Realität schon dadurch gesetzt, daß er das in der Finsterniß leuchtende Licht ist, und der ganze Streit der Ausleger über die Beziehung des Prologs auf Christliches und Vorchristliches, Jüdisches und Heidnisches, ist zwecklos, da im Prolog selbst nirgends eine bestimmte Abgrenzung gemacht wird, auch nicht durch das σὰρξ ἐγένετο. Wie der Logos von Anfang an dasselbe Subjekt ist, so findet auch bei denen, welche im Glauben mit ihm Eins werden, vor wie nach, dasselbe Verhältniß der Kindschaft Gottes statt. In dieser Hinsicht stehen allerdings diejenigen Erklärer der Wahrheit näher, welche V. 11. 12. 13 nicht von den alttestamentlichen Offenbarungen verstanden wissen wollen. Von der alttestamentlichen Zeit kann dieß, sagt Lücke, durchaus nicht verstanden wer-

den, denn 1. werde τὸ ὄνομα αὐτῦ nie von dem messianischen Namen des Logos im A. T., dem Christus der Weissagung, gebraucht, und ebenso wenig das πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτῦ, das bei Johannes immer der neutestamentliche Glaube sey, von der messianischen Hoffnung des alten Bundes, welche ja alle Juden hatten; 2. werde die von dem Logos bewirkte Kindschaft Gottes von Johannes nie dem alttestamentlichen, sondern nur dem neutestamentlichen Glaubensleben beigelegt. So richtig aber dieß ist, so unrichtig ist auf der andern Seite, wenn in diesen Versen von dem historischen Christus nur in dem Sinne die Rede sein soll, in welchem er der im Fleische Erschienene ist. Einen historischen Christus in diesem Sinne kennt der Prolog nicht, sondern historisch wird der Logos durch seinen Eintritt in die Welt und Menschengeschichte schon dadurch, daß er das in der Finsterniß leuchtende Licht ist. Was durch die Fleischwerdung des Logos hinzukommt, kann daher vom Standpunkte des Evangelisten aus nur als eine Nebenbestimmung, als ein bloßes Accidens des substanziellen Daseyns des Logos, betrachtet werden, wie ja auch schon der grammatische Zusammenhang der Stelle den Hauptsatz V. 14 nicht anders nehmen läßt. Nimmt man auch das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο als steigernde Fortsetzung des ἦλθε V. 11., so muß doch zugleich die Fleischwerdung des Logos, da sie als die höchste Manifestation seiner Herrlichkeit dargestellt wird, und eine solche Bedeutung nur für diejenigen haben kann, welche den Logos in sich aufnehmen, in eine nähere Beziehung zu dem unmittelbar zuvor geschilderten Kindschaftsverhältniß, in welches die an ihn Glaubenden durch ihn kommen, gesetzt werden. Wie also überhaupt, ist der Zusammenhang, die Aufnahme des Logos bei denen, die an ihn glauben, eine so segensvolle ist, daß sie durch ihn Kinder Gottes werden, so ist es nur eine besondere Seite dieses segensvollen Verhältnisses, daß der Logos in seiner sichtbaren Erscheinung im Fleische unter ihnen Wohnung machte, damit sie seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingebornen, in der ganzen Fülle der Gnade und Wahrheit, in unmittelbarer Anschauung sehen könnten. Daß der Logos Fleisch geworden ist, hat demnach nicht darin seinen Grund, daß ohne seine Fleischwerdung ein solches Verhältniß der Einheit mit Gott, wie das V. 12. 13 beschriebene ist, nicht möglich ist, sondern es ist nur dazu geschehen, um das an sich schon in seiner vollen Realität bestehende Verhältniß zum segensvollsten und beseligendsten dadurch zu machen, daß es durch die unmittelbare Gegenwart des Logos in der concreten Wahrheit und Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung sich darstellt. Es ist daher mehr nur eine subjektive Beziehung und Bedeutung, welche der Fleischwer-

dung des Logos gegeben wird, indem er durch dieselbe nichts wird, was er nicht objektiv an sich schon wäre, sondern er nimmt das Fleisch nur dazu an, um das, was er an sich ist, auch für die zu seyn, welche die rechte Empfänglichkeit dafür haben, es sie ganz sehen und empfinden zu lassen *).

*) Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis 1843. hebt S. 102 die Schwierigkeiten des Prologs richtig hervor, und glaubt denselben durch die Annahme zu entgehen, daß der Prolog das ganze Christenthum dreimal kurz von Anfang an bis auf die Gegenwart des Verfassers darstelle, aber jedesmal von einem andern Gesichtspunkte aus. Zuerst hebe der Verfasser V. 1—8 mit dem Allgemeinen an, er betrachte hier das Christenthum vom Standpunkt Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aus. Außer Gott gebe es noch einen zweiten Gott, den Logos. Das in ihm verschlossene Leben habe sich an die Menschheit aufgethan und sei ihr Licht geworden, nämlich durch seine Ankunft auf Erden (V. 4), und (indem der Verfasser auf seine Gegenwart komme) dieses sein Leuchten sei stets noch vorhanden, in der christlichen Gemeinde, aber Judenthum und Heidenthum stehen ihm noch gegenüber. V. 9 hebe der Verfasser zum zweitenmal an, um das Christenthum, das V. 1—8 als die Religion des θεὸς λόγος dargethan sey, nun auch vom Besondern, vom Verhältniß des Logos zur Menschheit aus darzustellen. Daß derselbe in die Welt gekommen, habe Johannes V. 4 kaum angedeutet, weil er sogleich zu dem historischen Resultat seines Kommens, zum wirklichen Bestehen seiner Religion in der Welt eilte; darum mache er jetzt durch ἦν ἐρχόμενον aufmerksam darauf, daß das Licht trotz des Unglaubens der Heiden und Juden wirklich gekommen sey, er male dieß Kommen dem Leser gleichsam vor Augen, und nöthige ihn dabei zu verweilen, indem er nicht sage, „es kam“, sondern, „es war ein kommendes“, d. h. es war wirklich eine Zeit, da das Licht in der Welt erschien, „es war wirklich da, ihr Unglaubigen.“ V. 14 hebe er zum dritten Male von Neuem an. „Und“, um vollends alles zu sagen, um endlich zur Sache selbst, vom Allgemeinen und Besondern auch zum Einzelnen zu kommen, um das Letzte dieser drei noch hinzuzufügen (deßwegen καὶ), „der Logos ward Fleisch“ u. s. w. Diesen dreimaligen Anfang kann ich im Gange des Prologs selbst nicht begründet finden, und am wenigsten gerade in der Hauptstelle V. 14., wo καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nur gewaltsam vom Vorhergehenden getrennt, und als neuer Anfang genommen werden kann. Auch V. 9 ist kein neuer Anfang, sondern nur ein neues Moment, indem nun, nachdem von den Voraussetzungen die Rede war, unter welchen überhaupt das Licht in die Menschenwelt eintreten kann, von dem Daseyn des Lichts an sich, und dem Zeugniß seines Daseyns, sein wirkliches Eintreten in die Welt, oder seine Aufnahme von Seiten der Menschen beschrieben wird. Denkt man bei ἦν ἐρχόμενον nur an das Auftreten Jesu selbst, so ist die Umschreibung statt des einfachen ἦλθε

Die Interpreten, welche unter der Voraussetzung des rein geschichtlichen Charakters des johanneischen Evangeliums sich auch den geschichtlichen Inhalt desselben in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem der synoptischen Evangelien denken müssen, haben schon hier die Aufgabe, die Möglichkeit dieser Harmonie nachzuweisen, somit zu zeigen, wie sich der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο zu der synoptischen Erzählung von der übernatürlichen Geburt Jesu verhalte. Die Sache ist nicht so leicht und einfach, wie man sie gewöhnlich nimmt, und man kann beides nicht so in einander schieben, daß die Synoptiker mit ihrer Erzählung nur den Commentar zu dem johanneischen Satze geben würden. Man kann daher auch nicht mit Baumgarten-Crusius sagen, die Christologie des Prologs sei viel zu hoch für das Wunder in der Geburt Jesu, so daß demnach der Evangelist dieses Wunder nur von seinem höhern Standpunkt aus übergangen, der Sache selbst nach aber vorausgesetzt hätte. Es ist nicht blos ein höherer Standpunkt, sondern ein ganz anderer, der gerade entgegengesetzte. Bei

nicht gehörig motivirt. Warum heißt es nicht geradezu ἦλθε, wenn doch nur gesagt werden soll: es sei wirklich einmal gekommen? Nicht sowohl als ein gekommenes, sondern vielmehr als ein nur kommendes wird das Licht betrachtet, weil das Kommen des Logos unter den Gesichtspunkt des von Anfang an waltenden Gegensatzes des Lichts und der Finsterniß gestellt wird. Weil die Finsterniß dem Lichte in seinem Kommen stets hemmend entgegentrat, war das Kommen des Lichts wenigstens in Ansehung seiner Wirkungen nie ein absolutes, sondern ein durch den Gegensatz bedingtes, relatives, ein Kommen, das als der Kampf des Lichts mit der Finsterniß nicht zu seiner Vollendung kam, immer wieder von neuem beginnen mußte. Dieß sagt aber der Evangelist von dem Kommen des Logos in die Welt überhaupt, nicht blos von dem Auftreten Jesu, obgleich dieses keineswegs ausgeschlossen ist. Köstlin bezieht φαίνει V. 5 u. s. w. unmittelbar auf das Christenthum, oder die Erscheinung Jesu selbst, der richtige Gesichtspunkt zur Auffassung des Prologs ist aber nach meiner Ansicht, daß der Evangelist zwar die wirkliche Erscheinung Jesu von Anfang an vor Augen hat, aber nur dazu, um von ihr als dem Gegebenen und Näheren aus das Entferntere, den ihr zu Grunde liegenden allgemeinen Gegensatz der Principien, aufzufassen. Das Historische wird so, seinem eigentlichen Boden enthoben, in die metaphysische Sphäre hinaufgerückt, um in ihm das Allgemeine zur Anschauung zu bringen. Der Prolog überspringt also nicht alles dazwischen Liegende, um unmittelbar vom Absoluten aus auf das Christenthum zu kommen, sondern er bleibt in seiner absoluten Sphäre, zieht aber das Christenthum zu sich herauf, so daß es nur zu einem Reflex des Absoluten wird. Wie könnte sonst schon V. 6 vom Täufer die Rede seyn?

den Synoptikern wird durch die Geburt erst das Subjekt, welches als solches das Subjekt der evangelischen Geschichte ist, bei Johannes ist dieses Subjekt an sich schon da, und kann nichts erst werden, was es in seiner wesentlichen Identität mit sich selbst nicht schon wäre. Es ist schlechthin unmöglich, die Geburt, von welcher die Synoptiker reden, sich in die Reihe der Momente des Prologs hineinzudenken, und wenn auch der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο im Allgemeinen die Stelle bezeichnet, wohin sie gesetzt werden müßte, so würde sie doch, wenn sie diese Stelle wirklich einnehmen sollte, zu einer bloßen Scheingeburt werden, da kein schon existirendes Subjekt erst geboren werden kann, um zu existiren. Zwar trifft Johannes mit den Synoptikern darin wieder zusammen, daß ihm der Logos, als Subjekt der evangelischen Geschichte, dasselbe historische Individuum ist, aber es ist dieß auch der größte, auf keine Weise vermittelte Sprung, daß an die Stelle des Subjekts, das im Prolog Logos genannt wird, im Beginn der evangelischen Erzählung schlechthin Jesus gesetzt wird. Der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, kann, wie gesagt, als eine solche Vermittlung nicht angesehen werden, und es kann gewiß nicht befremden, daß die Aeußerlichkeit des Verhältnisses, in welchem das σὰρξ γίνεσθαι zum Logos steht, auch in der evangelischen Geschichte da und dort ihr Recht behauptet, indem der Evangelist selbst kein Bedenken trägt, die absolute Macht des göttlichen Subjekts, des Logos, die menschliche Hülle der σὰρξ durchbrechen zu lassen.

2. Das Zeugniß des Täufers.

1, 19—36.

Wenn man die gewöhnlichen historischen Voraussetzungen zum Prolog mitbringt, muß es gar sehr auffallen, daß der Evangelist, noch ehe er eigentlich mit der hohen Idee seines Logos den historischen Boden erreicht, den Vorläufer Johannes mit so großer Emphase hervorhebt. Ist denn der Täufer eine so wichtige Person, daß er schon mit dem Logos, als dem absoluten Princip des Lebens und Lichtes, so eng zusammengedacht werden muß? Nur dem historisch auftretenden Messias ging der Täufer als Vorläufer voran, hier aber ist ja blos noch von dem Logos, als dem in der Finsterniß leuchtenden Licht, die Rede. Es läßt sich auch dieß nicht erklären, wenn wir nicht die Voraussetzung eines historischen Gangs des Prologs fallen lassen und die Ideen, in deren Kreise er sich bewegt, rein für sich nehmen *). Mit dem in der Finsterniß

*) Mit allem, was die Erklärer hierüber sagen, ist so gut als nichts gesagt. Lücke bemerkt: Indem Johannes zu dem historischen Christus über-

leuchtenden, aber von der Finsterniß nicht ergriffenen und begriffenen Licht ist der metaphysische und geschichtliche Gegensatz, in welchen der Evangelist sich hineinstellt, gegeben. Ist der Gegensatz da, so muß er auch vermittelt werden. Die eigentliche Vermittlung ist der Glaube an den Logos, die Voraussetzung des Glaubens aber ist das historische Wissen; Objekt des Glaubens kann nur das seyn, von dessen historischer Realität man überzeugt ist, das historische Wissen selbst aber beruht auf dem Zeugniß. Soll also das Daseyn des Logos, als des in der Finsterniß leuchtenden Lichts, ein gewußtes und geglaubtes seyn, so muß es vor allem ein bezeugtes seyn. Dieß ist die Stelle, welche der Täufer in der Reihe dieser Momente einnimmt, oder der Begriff der μαρτυρία,

gehe, bezeichne er zuerst V. 6 — 8 das Verhältniß des Täufers zu Christo, wie derselbe von Gott gesandt gewesen, nicht das wahrhaftige Licht selbst zu seyn, sondern von dem Erschienenseyn desselben Zeugniß abzulegen, und den Glauben an dasselbe in allen vorzubereiten. Mit dieser Bemerkung könnte man sich nur dann begnügen, wenn überhaupt die Lücke'sche Auffassung des Prologs die richtige wäre. Nach de Wette soll sich dem Evangelisten der Gedanke an das Zeugniß des Täufers auch hier im Eingange vordrängen, weil er seinen Bericht mit demselben V. 19 beginne. Ist dieß ein Grund zur Erklärung der Sache? Weil der Evangelist V. 19 von dem Zeugniß des Täufers spricht, spricht er auch schon V. 6 davon! Warum also drängt sich dieser Gedanke schon V. 6 vor? Es muß dieß doch seinen Grund haben. Nach Baumgarten-Crusius soll das Zeugniß hier noch nicht das über den Erschienenen seyn, sondern daß er erscheinen werde, es sei eben Ankündigung. Was soll dieß heißen? Das Zeugniß des Täufers folgt freilich erst nach, aber warum ist hier schon vom Täufer die Rede? Dazu nehme man, was derselbe Erklärer zu V. 5 bemerkt: Wie es dem erschienenen Logos ergangen ist, so dem Logos von Anbeginn, man nahm ihn in seiner geistigen Wirksamkeit nicht auf, weil man in der Finsterniß bleiben mochte. Um aber in seiner geistigen Wirksamkeit nicht aufgenommen zu werden, mußte doch der Logos erschienen seyn. Der Täufer hätte also schon V. 6 von dem Erschienenen zeugen können. Wie unklar und verwirrt! Besser sagt unstreitig Olshausen: Johannes werde als der größte und letzte Prophet des A. T. für sie alle gesetzt, das ganze A. T. mit seinem Prophetenthum sei eine μαρτυρία von dem Licht gewesen. Dieß könnte man aber nur sagen, wenn im Prolog zwischen einer alttestamentlichen oder vorchristlichen und christlichen Wirksamkeit des Logos unterschieden würde. Da nun diese Unterscheidung nicht gemacht wird, so wird man auch über den Täufer als Träger des alttestamentlichen Prophetenthums hinausgetrieben, und kann somit nur bei der Idee seines Zeugnisses überhaupt stehen bleiben. Das historisch Gegebene wird also auch hier idealisirt, aus der empirischen Wirklichkeit in die Sphäre der allgemeinen Betrachtung hinaufgerückt.

welche seine wesentliche Bestimmung ist: er ist selbst das erste Moment der Vermittlung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, indem er von dem Daseyn des in der Finsterniß leuchtenden Lichts zeugt, dieses Daseyn den Menschen zum Bewußtseyn bringt. Wie der Täufer, so betrachtet, seiner ideellen Bedeutung nach, schon im Prolog seine Stelle erhält und zwar auf doppelte Weise, 1. sofern er an sich die nothwendige Vermittlung des Gegensatzes des Lichts und der Finsterniß ist (V. 6), und 2. sofern sein Zeugniß in demselben Verhältniß, in welchem die Erscheinung des Logos ihre intensivste Bedeutung darin hat, daß er im Fleische die ganze Fülle seiner Herrlichkeit offenbart, das ausdrucksvollste und inhaltsreichste ist (V. 15); so beginnt nun die evangelische Geschichte selbst V. 19 f., mit der Explikation dieses Zeugnisses, wobei wiederum alle Beachtung verdient, wie dieses Zeugniß in seinem streng logisch abgemessenen Gange von Moment zu Moment fortschreitet. Es besteht, wie ihn der Evangelist drei Tage nach einander mit einem bestimmten Akte seines Zeugnisses auftreten läßt, aus drei innerlich zusammenhängenden und zur Totalität ihres Begriffs sich zusammenschließenden Momenten. Das erste dieser Momente ist, was der Täufer am ersten Tage bezeugt, daß der Messias überhaupt da ist, obgleich man von seinem Daseyn noch nichts weiß. Nur der Täufer hat dieses Bewußtseyn, und weil er in diesem Bewußtseyn erst ist, was er seiner wesentlichen Bestimmung nach sein soll, der ankündigende Vorläufer des Messias, so wird das erste Moment seines Zeugnisses selbst dadurch eingeleitet, daß dieses sein Verhältniß zu dem Messias bestimmt wird. Wie schon bei der ersten Erwähnung des Täufers von ihm gesagt wird, daß er nicht selbst das Licht, sondern nur der das Daseyn des Lichts bezeugende Zeuge gewesen sey (V. 8), so läßt ihn der Evangelist auch V. 20 f. nicht nur auf's Bestimmteste verneinen, daß er der Messias sey, sondern alles Positive von sich zurückweisen, was ihm dem Messias gegenüber eine höhere persönliche Bedeutung geben würde. Er ist daher nicht Elias, noch überhaupt der dem Messias vorangehende Prophet, sondern nur die Stimme eines Rufers in der Wüste, um so in dem abstrakten Begriff einer bloßen Stimme sich gleichsam jedes persönlichen Charakters zu entäußern, und sich in dieser Negativität als reines Organ zur Ankündigung des Messias darzustellen. In dieser Eigenschaft bezeugt er also das Daseyn des Messias, und das Prädikat, mit welchem er in diesem ersten Moment seines Zeugnisses den Messias bezeichnet, ist von der absoluten Präexistenz desselben genommen. Wenn auch der Messias erst nach seinem Vorläufer kommen kann, so ist er doch schon vor ihm da, nicht blos weil er als Vorläufer

nur bezeugen und für das Bewußtseyn vermitteln kann, was an sich schon ist, sondern auch weil der Gegenstand seines Zeugnisses, wie der Täufer V. 15 sagt, auf absolute Weise vor ihm ist (πρῶτός μȣ ἦν, d. h. als πρῶτος schlechthin ist er πρότερός μȣ, was offenbar nur im Sinne der Logos-Idee verstanden werden kann). Wie das erste Moment des Zeugnisses noch ganz das in der Finsterniß scheinende Licht zum Gegenstand hat, den Messias, wie er zwar schon da ist, aber noch nicht für das Bewußtseyn, so bezieht sich das zweite auf die concrete Person des Messias. Der Täufer bezeugt nicht blos, daß der Messias da sey, sondern weist auf ein bestimmtes Individuum, auf Jesus als den Messias hin, mit der Bezeichnung, daß er das die Sünde der Welt hinwegnehmende Lamm Gottes, oder der Erlöser durch Leiden und Tod sey. Erst dieses zweite Moment betrifft die Person Jesu selbst, und der ganzen Darstellung zufolge muß man annehmen, in dem Täufer selbst sei erst in dem Moment, in welchem er Jesum auf sich zukommen sah, durch göttliche Offenbarung das Bewußtseyn aufgegangen, daß dieses Individuum der mit dem heiligen Geist für sein messianisches Geschäft ausgestattete Messias sey. An diese beiden Momente der μαρτυρία des Täufers schließt sich noch das dritte an, durch welches erst sein Zeugniß seine Vollendung erhält. Der Täufer hat nun zwar bezeugt, daß der Messias da ist, und daß er dieses bestimmte Individuum ist, wie aber überhaupt sein Zeugniß zur Vermittlung für das Bewußtseyn ist, so muß es auch im Bewußtseyn der Menschen eine bestimmte Wirkung haben. Das Zeugniß des Täufers soll den Messias in das Bewußtseyn der Welt einführen, damit er für die Welt zum Gegenstand des Glaubens werden kann. In dem Glauben der Welt an Jesum als den Messias hat also das Zeugniß des Täufers sein eigentliches Ziel erreicht. Geglaubt aber haben an Jesum zuerst die Jünger, welche selbst wieder eine gleiche vermittelnde Stellung zwischen Jesus und der Welt haben, wie der Täufer. In dem ersten an Jesum glaubenden Jünger oder Jüngerpaar hat sich vollkommen alles realisirt, was im Begriff der μαρτυρία des Täufers liegt. Das von ihm zuerst ausgesprochene Bewußtsein hat sich dem Bewußtseyn Anderer mitgetheilt und eine reale Bedeutung in ihm gewonnen. Der Messias ist in das Bewußtseyn und den Glauben der Welt eingegangen, und in den ersten Individuen, welche ihn in ihr Bewußtseyn und ihren Glauben aufgenommen haben, ist so ein Princip gesetzt, welches sich aus sich selbst heraus weiter entwickelt. Auch dieses dritte Moment gehört daher noch zu den beiden andern: der Täufer tritt, wie er schon zwei Tage nach einander aufgetreten ist, noch einmal auf, am dritten Tage, mit einem dritten

Akt seiner *μαρτυρία*, um zwei seiner Jünger auf den vor ihm hinwandelnden Jesum hinzuweisen, und in diesen beiden Jüngern, welche der nach ihnen sich umwendende Jesus sich nachfolgen sieht, und zum bleibenden Aufenthalt in seine Wohnung eingehen heißt, ist uns die erste Nachfolge des Herrn vor Augen gestellt. Es läßt sich wohl nicht verkennen, daß die einzelnen Züge, mit welchen die Nachfolge dieser ersten Jünger beschrieben wird, ihr *ἀκολυθεῖν*, der *στραφεὶς καὶ θεασάμενος αὐτὺς ἀκολυθῦντας Ἰησῦς*, und ihr dauerndes *μένειν* an dem Orte, wo der Meister selbst blieb, eine veranschaulichende, sinnbildliche Bedeutung haben, und wenn Lücke meint, weder V. 35 noch V. 29 lasse sich anschaulich machen, wie Jesus hier in der Nähe des Täufers wandle, dort auf ihn zukomme, ohne Zusammenkunft, ohne Umgang, und das Räthsel lieber stehen lassen, als eine grundlose Lösung geben will, so haben wir auch hier nur einen Zug derselben Art. Die Sache wäre allerdings räthselhaft genug, wenn sie in der Wirklichkeit so gewesen wäre, die erste Begegnung zweier Männer, welche einander so nahe angehen, und doch wiederholt einander nur so weit nahe kommen, um zugleich, wie es scheint, recht absichtlich in der gehörigen Entfernung von einander zu bleiben, allein das Räthsel löst sich ganz einfach aus dem Begriff und Wesen der *μαρτυρία* des Täufers. Er ist nur dazu da, um zu zeugen, und da er jetzt nicht mehr blos vom Messias überhaupt, sondern von der bestimmten Person des Messias zeugen sollte, so tritt Jesus selbst V. 29 und 35 auf, aber nur dazu, dem von ihm zeugenden Täufer als der Gegenstand seines Zeugnisses gegenüberzustehen. So kommt er, auf dem Schauplatz der Handlung auftretend und abtretend, dem Täufer immer nur so nahe, daß er auf ihn hinweisen kann.

Von der Gesandtschaft des Synedriums an den Täufer und von der ganzen Verhandlung zwischen ihm und den Abgeordneten zu Bethanien, jenseits des Jordans, an dem ersten der drei Tage, an welchen Johannes die drei Hauptakte seiner *μαρτυρία* vollbrachte, berichten die Synoptiker nichts, nur bei Lucas 3, 16 ist von einer auf ähnliche Weise, aber, was wohl zu beachten ist, aus einer ganz andern Veranlassung, in Folge der unter dem Volke entstandenen Frage: *μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός;* von dem Täufer gegebenen Erklärung die Rede. Wie es sich aber auch mit dem Faktischen dieser Deputation der höchsten jüdischen Behörde an den Täufer verhalten mag, in jedem Falle lag es, was hier besonders in Betracht kommt, in dem Interesse des johanneischen Evangeliums, darauf hinzuweisen, daß der Täufer sein erstes Zeugniß von dem Messias, auf welchem alles Folgende beruhte, auf diese

öffentliche Weise vor einer förmlichen, aus Mitgliedern der jerusalemischen Priesterschaft bestehenden, die ganze Nation repräsentirenden Deputation gegeben habe. Das Zeugniß des Täufers war ja die nothwendige Vermittlung für den Glauben an den Messias, und von dem ersten Akte dieses Zeugnisses aus entwickelte sich die ganze Reihe der Manifestationen der Person des Messias und seiner Herrlichkeit, deren Resultat der Glaube an Jesum als den Messias hätte seyn sollen. Da nun aber gleichwohl auf der Seite der Juden das Resultat nicht der Glaube, sondern jener Unglaube war, welchen der Evangelist als den Gegensatz der Finsterniß gegen das im Messias erschienene Licht der Welt betrachtet, so ist es von Wichtigkeit, schon diesem ersten Akte des Zeugnisses das Bewußtseyn der Nation gegenübergestellt zu sehen, um den von diesem Punkte aus sich entwickelnden Unglauben von seinem Anfang an in seinem ganzen Verlauf bis dahin verfolgen zu können, wo er zuletzt in seiner ganzen Größe und Consequenz vor uns steht. Indem somit das jüdische Volk sich selbst von Anfang an alles zum Bewußtseyn brachte, was die Voraussetzung des Glaubens an Jesum ist, zeugte es in seinem Unglauben nur um so mehr gegen sich selbst; dieser Unglaube erscheint so ganz als ein principmäßiger, aus dem bewußten Widerspruch gegen die Wahrheit hervorgegangener. Darum beruft sich auch Jesus selbst Joh. 5, 33. gegen die Juden darauf, daß sie, ungeachtet sie an Johannes gesandt und Johannes sein Zeugniß für die Wahrheit abgelegt habe, doch nicht an ihn glauben. Der Gesichtspunkt, aus welchem die Erzählung von dieser Deputation aufzufassen ist, steht daher mit der Grundidee des johanneischen Evangeliums, selbst wenn sie nicht aus ihr hervorgegangen ist, wenigstens in einem sehr engen Zusammenhang, wobei auch dieß noch auffallen muß, wie diese Deputation bei Johannes gerade so eintraf, daß er nach dem noch unbestimmten Zeugniß des ersten Tages gleich darauf das so eng an dasselbe sich anschließende bestimmte des zweiten Tages in Betreff der Person des Messias geben konnte. Es hängt dieß schon mit einem andern Punkte zusammen, bei welchem es gleichfalls auf die Vergleichung mit den synoptischen Evangelien ankommt.

Man nimmt gewöhnlich an, daß V. 32 von derselben Erscheinung die Rede ist, welche nach den Synoptikern bei der Taufe Jesu vorfiel, und demnach auch bei unserem Evangelisten nur als ein bei der Taufe Jesu vorgefallenes Ereigniß genommen werden zu können scheint. Selbst Kritiker, wie Strauß und Bruno Bauer gehen an dieser Stelle arglos vorüber. Und doch muß es, wenn, was eben die Frage ist, nicht voraus als ausgemacht ange-

nommen werden kann, daß die beiderseitigen Berichte zur vollkommenen Ausgleichung in einander geschoben werden können, erlaubt seyn, auch hier die gewöhnliche Voraussetzung in Zweifel zu ziehen. Wo wird denn auch nur die geringste Andeutung darüber gegeben, daß Jesus auch nach unserem Evangelisten von Johannes getauft worden ist? Läßt sich die ganze Stelle V. 29 — 34 nicht ebenso gut auch ohne diese Voraussetzung verstehen? Ja, muß sie nicht nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung so verstanden werden? Man bedenke nur, wie eng hier der Zusammenhang ist, wie bestimmt der Gedankenfortschritt von einem Moment zu dem andern. Am ersten Tage spricht der Täufer nur erst die noch unbestimmte Ueberzeugung aus, daß der Sohn Gottes erschienen sey, am zweiten geht er zu der bestimmten Erklärung fort, daß dieser Jesus von Nazareth, auf welchen er jetzt hinweisen kann, der Welterlöser und eben der von ihm des Tages zuvor im Allgemeinen bezeichnete Sohn Gottes sey. Und wie er zuvor zu den Abgeordneten aus Jerusalem gesagt hat, er stehe mitten unter ihnen, ohne daß sie ihn kennen, so sagt er jetzt von sich selbst, er habe ihn nicht gekannt, aber eben dazu sey er ja gekommen, daß er durch ihn Israel offenbar werde. Wie nun für den Zweck dieser Offenbarung dieses Bewußtseyn ihm selbst erst aufgegangen, durch eine innere Stimme Gottes plötzlich in ihm geweckt worden, wird im Folgenden beschrieben. Wo kann aber dieses Bewußtseyn in ihm entstanden seyn, als in demselben Moment, in welchem er Jesum zuerst auf sich zukommen sah? Damals geschah es erst, daß er durch göttliche Offenbarung die unmittelbare Gewißheit erhielt, dieser und kein anderer sey der Messias, oder daß er, was dasselbe ist, in einer innern Anschauung den heiligen Geist auf ihn herabkommen und auf immanente Weise mit ihm sich vereinigen sah. In diesem Bewußtseyn, dessen Erwachen, da das Zeugniß selbst es schon zu seiner Voraussetzung hat, als ein momentan in sich abgeschlossener Akt beschrieben wird (V. 32), legte er das bestimmte öffentliche Zeugniß über Jesus als Messias ab. Wäre es nicht so, so sage man doch, wohin der Taufakt bei unserem Evangelisten zu verlegen ist? Am zweiten Tage kann er nicht stattgefunden haben, weil dann nur um so auffallender wäre, daß der eigentliche Akt, zu welchem die erwähnte Erscheinung gehörte, völlig verschwiegen ist. Ebenso wenig aber läßt er sich mit der Begebenheit des ersten Tages und dem an demselben gegebenen Zeugniß zusammendenken. Da das Verhältniß des zweiten Tages zum ersten nicht anders gedacht werden kann, als so, daß die *μαρτυρία* des Täufers von der noch unbestimmten Bezeugung des Daseyns des Messias zu dem bestimmten

Zeugniß in Betreff der Person des Messias fortschreitet, so kann zwischen die beiden Hauptakte des ersten und zweiten Tages kein öffentlicher Akt hineinfallen, wie die Taufe Jesu durch Johannes gewesen wäre, ein Akt, durch welchen die Person Jesu als des Messias von dem Täufer schon auf dieselbe Weise bekannt gemacht worden wäre, wie doch nach dem logischen Gange seiner *μαρτυρία* erst am zweiten Tage geschehen konnte. Ebendamit ist auch die Annahme, welche freilich die gewöhnliche Voraussetzung der Interpreten zu seyn scheint *), von selbst ausgeschlossen, daß der Täufer an irgend einem andern Tage, ehe er mit den Hauptakten seiner *μαρτυρία* auf die von unserem Evangelisten beschriebene Weise auftrat, Jesum getauft, und dabei die V. 32 f. in Uebereinstimmung mit den Synoptikern erzählte Erscheinung gehabt habe. Der ganze Charakter der beiden Hauptakte, welche auf den ersten und zweiten Tag fallen, läßt dieß nicht annehmen, und was müßte man von einem Geschichtschreiber denken, welcher hinter der eigentlichen Scene seiner evangelischen Geschichte noch eine Reihe solcher Begebenheiten, wie die Taufe Jesu war, hätte vor sich gehen lassen? Unter den richtigen Gesichtspunkt wird daher der

*) Man vgl. z. B. Lücke S. 398, wo zum Behuf der harmonistischen Ausgleichung des Johannes und der Synoptiker behauptet wird: „Bei aller Aehnlichkeit mit der synoptischen (Matth. 3, 11.) sey doch die Erklärung des Täufers hier wesentlich verschieden. Dort spreche der Täufer zum Volke, hier zu Abgeordneten des Synedriums. Dort erkläre er dem Volke vor der Taufe Jesu nur im Allgemeinen, daß er nicht der Messias sey, daß dieser nachkommen werde mit einer ganz andern höhern Taufe. Den Synedristen aber erkläre er hier nach der Taufe bestimmter, daß der Messias zwar noch nicht öffentlich aufgetreten, aber, wie er wisse, bereits mitten unter ihnen stehe, von ihnen aber noch unerkannt. Denn das *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, setze nach dem, was der Täufer V. 31. 33 sage (*οὐκ ᾔδειν αὐτὸν*), die Taufe bestimmt voraus.“ Wie kann aber nach dem ganzen Gange der johanneischen Darstellung die Taufe als schon geschehen vorausgesetzt werden? Dieß läßt sich nicht denken, und das *οὐκ ᾔδειν αὐτὸν* beweist so das gerade Gegentheil dessen, was Lücke daraus schließen will. Es paßt ja auch schon das *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, nicht einmal auf den schon getauften Jesus. Man kann sich doch seine Taufe nicht blos als einen Privatakt zwischen ihm und dem Täufer, sondern nur als den feierlichen Akt denken, mit welchem er vor dem ganzen Volke öffentlich als Messias auftreten sollte. Wer sieht es nicht, wie durch solche harmonistische Versuche die innere, nur mit sich selbst zusammenstimmende Einheit der johanneischen Darstellung gewaltsam zerrissen wird, um von den rein willkürlichen Voraussetzungen, die man dabei macht, nichts weiter zu sagen!

Abschnitt V. 19—34 gewiß nur dann gestellt, wenn wir ihm keine Beziehung auf die Taufe Jesu durch Johannes geben. Eine solche Beziehung ist unserem Evangelisten fremd, nicht als wäre der von den Synoptikern erzählte Taufakt ihm gar nicht bekannt gewesen, sondern weil er ihn auf seinem von dem synoptischen völlig verschiedenen Standpunkt nur ignoriren konnte. Bei den Synoptikern hat die Taufe Jesu durch Johannes eine objective Bedeutung: es scheint, wie am deutlichsten aus der Stelle Matth. 3, 15 zu sehen ist, Jesus würde an sich nicht die Befähigung zum messianischen Beruf gehabt haben, wenn er nicht durch diesen Akt dazu eingeweiht worden wäre. Deßwegen hat auch die Erscheinung der Taube, wenigstens bei Marcus und Lucas, ganz das Aussehen eines wirklichen Herabkommens des Geistes auf Jesus, wie wenn er jetzt erst mit dem heiligen Geist für seinen Beruf hätte ausgerüstet werden sollen. Der Standpunkt unseres Evangelisten aber ist ein anderer. Nicht objectiv soll Jesus jetzt erst werden, was er als Messias seyn soll, denn alles, was dazu gehört, ist er an sich schon als der Logos, sondern nur für das subjective Bewußtseyn soll er als das, was er an sich ist, dargestellt werden, und zwar kann dieses Bewußtseyn von der messianischen Bestimmung Jesu nur durch die Vermittlung des Täufers ein allgemeines werden, nur dadurch, daß der Täufer von ihm als Messias zeugt, wovon die nothwendige Voraussetzung ist, daß der Täufer selbst zuvor sowohl des Vorhandenseyns des Messias, als auch der Person des Messias sich bewußt geworden ist. Nur dieß ist also für unsern Evangelisten das eigentliche Moment der Taufe, der Taufakt selbst aber liegt außerhalb seines Gesichtskreises. Findet man dieß befremdend, daß demnach der Evangelist, während er doch die Erzählung der Synoptiker von der Taufe Jesu so nahe berührt, daß er ganz von derselben Erscheinung zu sprechen scheint, das Faktum der Taufe selbst ganz ignorirt, so beantworte man sich dabei zugleich die ganz verwandte Frage, warum unser Evangelist auch die Versuchung Jesu mit Stillschweigen übergangen hat? Unstreitig läßt sich dieß nur daraus erklären, daß eine Versuchung, in welcher der Messias erst durch einen mit dem Teufel bestandenen Kampf das werden sollte, was er als Messias seyn mußte, mit dem johanneischen Logosbegriff sich nicht vertragen konnte. Eine solche objective Probe der Messianität konnte für den mit dem göttlichen Logos identischen Messias nicht nöthig seyn. Es sollte nur für das Bewußtseyn der Menschen offenbar werden, was er an sich schon war. Welche Beziehung konnte aber eine Versuchung, in welcher der Messias nur dem Teufel gegenüberstund, auf seine Offenbarung für das Bewußtseyn der

Menschen haben? Auf dem johanneischen Standpunkt hatte daher weder die Taufe, noch die Versuchung die Bedeutung, die ihnen die Synoptiker geben. Der Täufer ist zwar auch bei Johannes als der Vorläufer der *βαπτίζων ἐν ὕδατι*, aber er ist eigentlich nur um der *μαρτυρία* willen da, und je angelegentlicher in dem johanneischen Evangelium diese *μαρτυρία* in ihren verschiedenen Hauptmomenten dargelegt wird, desto klarer geht hieraus hervor, wie wenig für jene beiden synoptischen Scenen in demselben irgend eine Stelle auszumitteln ist, so daß man ihr Nichtvorhandenseyn nicht einmal für zufällig halten kann, sondern vielmehr annehmen muß, sie seyen absichtlich durch die bestimmte Tendenz, welche das Evangelium von Anfang an verfolgt, ausgeschlossen. Schon diese Planmäßigkeit der Tendenz, diese durchgängige Beziehung des Einzelnen auf eine alles beherrschende Idee, läßt uns keinen von den synoptischen Evangelien verschiedenen selbstständigen historischen Bericht annehmen, nur die Tendenz ist eine andere, sehen wir aber von dieser Tendenz, und von den mit ihr von selbst gegebenen Modificationen ab, welche die geschichtliche Darstellung durch sie erhalten mußte, was bleibt uns als ein von der Tradition der synoptischen Evangelien unabhängiger historischer Inhalt zurück? Es drängt sich uns demnach schon hier die Ansicht auf, welche der leitende Gesichtspunkt für die historisch-kritische Auffassung des johanneischen Evangeliums seyn muß: seine historischen Elemente hat das Evangelium aus derselben evangelischen Tradition, welche den Inhalt unserer synoptischen Evangelien ausmacht, oder aus unsern synoptischen Evangelien selbst, indem es aber kein streng geschichtliches Evangelium seyn will, sondern seinen geschichtlichen Inhalt einer über das Ganze gestellten Idee unterordnet, hat es gemäß seiner Grundidee den aus der Evangelien-Tradition eklektisch genommenen historischen Stoff aus einem andern Gesichtspunkt aufgefaßt, in verschiedene Combinationen gebracht, und eben deßwegen, wie es nicht anders geschehen konnte, mehr oder minder umgestaltet, so daß es den synoptischen Evangelien gegenüber ein denselben theils paralleles, theils von ihnen abweichendes, ebendarum aber neues und selbstständiges Evangelium zu seyn scheint, während nur seine Idee und Tendenz eine andere ist, der geschichtliche Inhalt selbst aber, wofern wir nur ihn zu analysiren und auf seine Elemente zurückzuführen wissen, derselbe bleibt. Eben hieraus ist es nun zu erklären, wie der Evangelist V. 31 f. von keiner andern Begebenheit zu reden scheint, als der von den Synoptikern genauer beschriebenen Taufe Jesu durch Johannes, ungeachtet er doch, sobald wir ihn näher in's Auge fassen, von dieser Taufe selbst nichts

wissen will. Nehmen wir also die Sache rein geschichtlich, so stellt er sie allerdings anders dar, nur nicht auf dem Grunde einer andern ihm eigenen Tradition, sondern von der ihn leitenden Idee aus. Dabei ist nun aber noch besonders beachtenswerth, wie der Evangelist auch da, wo er das geschichtlich Gegebene fallen läßt und im Interesse seines Standpunkts darüber hinausgeht, sich doch zugleich an Anknüpfungspunkte anschließt, die ihm in der evangelischen Tradition selbst, in den unter den Synoptikern selbst stattfindenden Differenzen gegeben sind. Ist die Erscheinung des Geistes in der Gestalt einer Taube bei unserem Evangelisten auf die angegebene Weise zu nehmen, so ist sie, wie sich von selbst versteht, nur eine Thatsache des Bewußtseyns, aber auch schon Matthäus gibt ihr ja eine subjective Beziehung auf den Täufer *), und sie kann schon bei Matthäus als eine nur für das Bewußtseyn des Täufers geschehene Erscheinung genommen werden. Und selbst die Ignorirung oder Ausschließung des Taufaktes, was ist sie anders als eine aus der Weigerung des Täufers bei Matthäus (V. 14), Jesum zu taufen, gezogene Consequenz? Hatte der Täufer schon nach diesem Bericht so großes Bedenken, Jesum zu taufen, wie leicht konnte man davon zu der Annahme weiter fortgehen, Jesus sey nicht wirklich von Johannes getauft worden, und wenn der Täufer schon bei Matthäus seine Weigerung durch das Verhältniß der Unterordnung, in welchem er zu Jesus stehe, motivirt, wie viel einleuchtender mußte dieses Motiv für unsern Evangelisten vom Standpunkt der Logos-Idee aus seyn? So unmerklich geht durch solche Uebergänge das Geschichtliche in das Ungeschichtliche, in eine der Idee zur bloßen Form dienende Darstellung über. Sollte es nun auch hier noch als eine zu gewagte Vermuthung erscheinen, wenn behauptet wird, die geschichtliche Grundlage des Abschnitts V. 19—28 sey nur, was von Lucas 3, 15. 16. erzählt wird, alles Weitere aber, die Gesandtschaft von Jerusalem und die officielle an den Täufer gerichtete Frage, sey nur zur amplificirenden Darstellungsweise des Evangelisten zu rechnen, so mag dieß hier zunächst noch dahingestellt bleiben, das Urtheil wird sich hierüber von selbst aus dem Folgenden ergeben **).

*) Matth. 3, 16: ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί u. s. w. Bruno Bauer behauptet zwar Krit. des Joh. S. 37, das Subject könne hier nur Jesus seyn, allein αὐτῷ kann von keinem andern Subject verstanden werden, als demselben, auf welches das unmittelbar Folgende geht: καὶ εἶδε u. s. w., was nur auf den Täufer bezogen werden kann.

**) Von eigentlichen geschichtlichen Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern kann demnach nicht die Rede seyn, und man würde auf

3. Die Selbstoffenbarung des Messias, Johannes und Jesus neben einander.

1, 37 — 2, 11. 3, 22 — 36.

Mit dem Eintritt des ersten Jüngerpaars in die Wohnung Jesu läßt der Evangelist die Hauptakte der drei Tage, oder die drei Momente, in deren Einheit die *μαρτυρία* des Täufers besteht, sich vollenden. Eine neue Trias von Tagen und von Handlungen, welche in der Einheit ihres Begriffs zu einem Ganzen verbunden sind, beginnt, wie die neue Zählung nach Tagen zeigt (V. 44 τῇ ἐπαύριον und τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ 2, 1), mit 1, 41 und geht bis 2, 11 fort. Der von dem Täufer bezeugte und in das Bewußtseyn und den Glauben der Welt eingeführte Messias gibt sich nun selbst in seiner göttlichen Größe und Herrlichkeit zu erkennen, durch drei Beweise derselben, welche ebenso durch den innern Fortschritt des Gedankens eine Einheit bilden, wie die Tage und Akte der ersten Trias. Das in dem ersten Jüngerpaar geweckte messianische Bewußtseyn geht in seine lebendige Entwicklung über, es theilt sich

diesem Wege endlich von der immer wiederkehrenden Quälerei befreit, Widersprüche vereinigen zu müssen, gegen deren Vereinigung sich jeder besonnene Verstand fort und fort sträuben wird, während dagegen auch wieder ebenso gewaltsam auseinandergerissen wird, was jede unbefangene Betrachtung als identisch erkennen muß. Wie viele Mühe hat den Harmonisten der Widerspruch verursacht, daß bei Johannes V. 31 der Täufer erklärt, er habe nicht gewußt, daß Jesus von Nazareth der Messias sey, bei Matthäus aber 3, 14 zu Jesu sagt: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι u. s. w., ihn somit als seinen messianischen Herrn erkennt. Das letzte Auskunftsmittel, auf welches nun Lücke gekommen ist, ist: „V. 14. 15 sind ein späterer Zusatz des vollständigen Matthäus, wovon eben deßhalb die ganze übrige synoptische Tradition schweigt.“ Man lese nur das Folgende bei Lücke, um eine so willkürliche Hypothese nach Gebühr zu würdigen. Der neueste Interpret des joh. Evang., Baumgarten-Crusius S. 58, meint nun wieder: in der That spreche schon der Text bei Matthäus: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, für die alte Ausgleichung, daß dort nur eine höhere Menschlichkeit habe bezeugt werden sollen, nicht die messianische Würde. Also nur eine höhere Menschlichkeit erkannte der Täufer in dem Unbekannten, welcher sich ihm zur Taufe darstellte, „und die Rede des Täufers will also nur sagen, das Taufgeschäft, das Werk des Vorläufers, gebühre ihm (nämlich dem Unbekannten wegen seiner höhern Menschlichkeit) als dem Würdigeren.“ Wie leicht hätte es so der Täufer genommen, seinen göttlichen Beruf an die höhere Menschlichkeit eines Unbekannten abzugeben!

durch seine eigene innere Kräftigkeit von dem Einen dem Andern mit; auf die unmittelbarste Weise theilt es sich von Andreas seinem Bruder Simon mit, und indem dieser, zu Jesus geführt, von Jesus beim ersten Blick sowohl als der, der er war, erkannt, als auch mit dem Namen Petrus benannt wird, ist hiemit nicht nur die ganze Bedeutung dieses neuen Jüngers ausgesprochen, sondern es hat sich eben dadurch auch der das Innerste des Menschen durchschauende Scharfblick Jesu auf eine höchst emphatische Weise beurkundet. Wer dem innern Gedankenzusammenhang des Evangeliums zu folgen weiß, wird nicht im Zweifel darüber sein können, daß, in der Weise, wie hier von der Begründung der ersten Jüngerschaft die Rede ist, der Evangelist in den wenigen Zügen, welche er hervorhebt, über die Berufung der Apostel alles zusammenfassen will, was in Ansehung derselben aus der evangelischen Tradition in seine Darstellung aufzunehmen, für ihn von Interesse seyn konnte. Im Interesse der Harmonistik meint man freilich, die bedeutenden Verschiedenheiten in den Erzählungen machen wahrscheinlich, daß Johannes ein ganz anderes, obwohl verwandtes Faktum erzähle, nämlich das erste mehr zufällige Zusammentreffen und vorläufige Anschließen, ohne bestimmte Beziehung auf das Apostelthum. Allerdings scheine 1, 43., σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, auf eine engere Gemeinschaft hinzuweisen, aber doch nur, daß Jesus gleich damals eine solche gewollt habe, liege deutlich darin. Dieß schließe aber nicht aus, daß das, was Joh. 1, 35 f. erzählt, nur die Anfänge der allgemeinen Jüngerschaft seyen, welche sich zunächst bei den beiden apostolischen Brüderpaaren zu einem engeren Verhältniß und zu einem bestimmteren apostolischen Beruf ausbildeten, wovon eben die synoptische Erzählung die besondere Veranlassung angebe. Sei dieß der natürliche pragmatische Zusammenhang, so haben wir ebenso wenig Grund, um unserer Erzählung willen die synoptische, als um dieser willen die unsrige zu verdächtigen *). Durch Verdächtigungen wird allerdings nichts ausgerichtet, ebenso wenig aber durch einen sogenannten Pragmatismus, welcher statt in das Wesen der Sache einzudringen, nur bei der Außenseite stehen bleibt. Weil also, lautet das pragmatische Argument, Johannes die Berufung der Jünger in eine frühere Zeit setzt, als die Synoptiker, kann die von ihm erzählte Berufung nur eine vorläufige, zufällige, ganz allgemeine seyn. Wo ist denn aber hier irgend eine Spur davon, daß der Evangelist nur Vorläufiges, Zufälliges, ganz Allgemeines anführen will? Und wie sollte denn, ohne daß der innere Zusammenhang der Darstellung völlig zerrissen wird, etwas so Uner-

*) Vgl. Lücke zu der Stelle.

hebliches und Unbedeutendes in die Reihe so bedeutungsvoller, prägnanter Momente hineinpassen? Als eine blos vorläufige wäre man die hier erzählte Berufung nur dann anzusehen berechtigt, wenn derselbe Evangelist in der Folge die eigentliche Berufung zum Apostelamt berichten würde. Da er dieß nicht gethan hat, so ist hieraus zu schließen, daß für ihn das hier Gesagte an der Stelle, welche er ihm gibt, dieselbe Bedeutung haben soll, welche die von den Synoptikern erzählte Apostelberufung bei diesen an dieser spätern Stelle hat. Nur hat er, wie dieß überhaupt zur Oekonomie seines Evangeliums gehört, was die Synoptiker in ihrer Weise historisch erzählen, in seiner ideellen Bedeutung aufgefaßt, als ein Moment, das hier an seiner eigentlichen Stelle ist, sofern die von dem einmal erweckten Messiasbewußtseyn aus um den Messias sich sammelnde Jüngerschaft nur durch seine ersten und unmittelbarsten Jünger, die Apostel, begründet werden konnte. Aus dieser Eigenthümlichkeit unseres Evangelisten, die aus der synoptischen Tradition genommenen historischen Data gleichsam nur in ihrer Spitze aufzufassen und in einzelne Momente zusammenzudrängen, in welchen das Einzelne die Stelle des Ganzen vertritt, und eben dadurch eine allgemeinere, insofern auch bildlich veranschaulichende Bedeutung erhält, ist es zu erklären, daß er mit der hier geschilderten Scene der Berufung der ersten Jünger sogleich auch die nach der synoptischen Tradition erst später erfolgte Namengebung des Petrus verbunden hat. Jene Scene selbst wird dadurch weit bedeutungsvoller und emphatischer, und indem Jesus schon jetzt den so vielsagenden Ausspruch thut, stellt sich die ganze Scene von selbst unter den Gesichtspunkt, um welchen es dem Evangelisten zu thun ist: die Berufung der ersten Jünger ist zugleich das erste Moment der sich manifestirenden δόξα, oder göttlichen Natur Jesu als des Messias. Was also nach Matthäus erst später geschehen ist, in einer Zeit, in welcher Jesus längst alle Gelegenheit gehabt hatte, die Individualität des Petrus genauer zu kennen, ist hier schon in den allerersten Zeitpunkt des Zusammentreffens Jesu mit Petrus verlegt, weil Jesus nur so als derjenige erscheinen kann, welcher, wie dieß die göttliche Natur des Logos erfordert, alles, auch das Innerste des Menschen mit Einem Blicke durchschaut. Dagegen kann man nun freilich einwenden, es sehe doch der Ausspruch Jesu V. 43 gar nicht so aus, wie wenn Jesus mit ihm einen Beweis seines übernatürlichen Wissens geben wollte. Allein woher soll denn Jesus wissen, daß der damals erst in Berührung mit ihm gekommene Petrus diesen seiner Natur entsprechenden Namen verdient, wenn er es nur auf menschliche Weise wissen soll, oder warum soll er es nicht auf übermenschliche Weise

wissen, wenn er doch unmittelbar darauf sein übernatürliches Wissen an Nathanaël beurkundet? Man kann daher nur sagen, der Evangelist hat in der Scene mit Petrus das übernatürliche Wissen Jesu als solches nicht explicirt, es erscheint zunächst nur als ein Scharfblick, welcher nicht schlechthin gerade nur als eine übermenschliche Eigenschaft genommen werden muß, aber eben darum, weil hier dieses Wissen als ein übernatürliches noch nicht explicirt ist, folgt nun, worin eben der Fortschritt des Gedankens in der Reihe dieser Momente besteht, als zweites Moment der Manifestation Jesu als des Messias die Explication dieses Wissens. Lücke wendet sich auch bei der Stelle V. 48—51 hin und her, um sie etwas Anderes sagen zu lassen, als sie wirklich sagt, oder um am Ende nichts über sie zu sagen, was eine klare Vorstellung der Sache gibt. *Εἶδον* kann grammatisch nur vom Sehen verstanden werden, aber es soll kein äußeres Sehen seyn, sondern ein innerliches Erkennen aus der Ferne, was das Wort nicht heißt, die Sache selbst soll etwas Wunderbares seyn, und doch kein Wunder, nur ein geringeres Wunder, etwas Außerordentliches. Nathanaël soll weit entfernt gewesen seyn, ein Wunder zu vermuthen, aber doch darüber erstaunt, daß Jesus mit einem Blick auch von fern ihn innerlich erkannt habe. Was soll es also gewesen seyn, oder warum soll es kein Wunder gewesen seyn, wenn es doch deutlich genug als Wunder beschrieben wird, und als der Uebergang zu Anderem, worin sich die wundervolle, übermenschliche, göttliche Natur des Messias noch weit herrlicher offenbaren werde? Unstreitig hat de Wette ganz Recht, wenn er nur das als den Sinn der Stelle erkennt, daß die wunderbare Kenntniß Jesu von Nathanaëls Charakter durch den Beleg, daß er ihn auf wunderbare Art gesehen habe, also das eine Wunderbare durch das andere bestätigt werden soll. *Εἶδον* kann daher nur von einem übernatürlichen Sehen in die Ferne und einem gleich übernatürlichen Wissen verstanden werden, worin eben das zweite Moment der sich manifestirenden *δόξα* des Messias besteht, und indem dieses Wunder des Wissens selbst nur zur Einleitung des ungleich Größeren dienen soll, was sich in der Person des die Gemeinschaft des Himmels und der Erde vermittelnden Messias dem Blicke eröffnen werde (V. 32), schließt sich in unmittelbarem Zusammenhang, in der Reihe derselben Momente, als drittes Moment das Wunder in Kana an, welches zwar als die *ἀρχὴ τῶν σημείων* 2, 11. bezeichnet wird, aber darum nichts desto weniger in die Reihe dieser Momente gehört. Wie Jesus in unserem Evangelium überhaupt das Uebernatürliche, das in ihm ist, auf doppelte Weise beurkundet,

sowohl durch sein Wissen als durch sein Thun, so ist es nur der Fortschritt von den beiden ersten Momenten zu dem dritten, daß er jetzt seine messianische *δόξα* auch durch ein eigentliches *σημεῖον*, einen äußerlich in die Augen fallenden Erfolg, was der Begriff des *σημεῖον* ist, manifestirt.

Indem wir in diesem Zusammenhang auf das Wunder in Kana kommen und es unter keinen andern Gesichtspunkt stellen können, als den von dem Evangelisten selbst bezeichneten, wenn er ausdrücklich bemerkt, daß es am dritten Tage nach dem ersten Akte der Selbstoffenbarung Jesu geschehen sei *),

*) Gewöhnlich rechnet man freilich diese Tage anders. Schon seit Origenes Comment. in Joh. Tom. VI. 30. ist es hergebracht, die Tage so zu zählen: *πρώτῃ ἓν ἡμέρᾳ αἱ μαρτυρίαι γίνονται, καὶ δευτέρᾳ Ἰησȣ̃ς πρὸς Ἰωάννην ἔρχεται, τρίτῃ δὲ ἑστὼς ὁ Ἰωάννης μετὰ δύο μαθητῶν, ἐνιδὼν Ἰησȣ̃ περιπατȣ̃ντι, εἰπὼν τό· ἴδε ὁ ἀμνὸς τȣ̃ θεȣ̃, προτρέπει τȣ̀ς παρόντας ἀκολȣθῆσαι τῷ υἱῷ τȣ̃ θεȣ̃, καὶ τετάρτῃ θελήσας ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ὁ ἐξελθὼν ζητῆσαι τὸ ἀπολωλὸς εὑρίσκει Φίλιππον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολȣ́θει μοι· τῇ δὲ ἀπὸ τετάρτης, ἥτις ἐστὶν ἕκτη τῶν ἀρχῆθεν ἡμῖν κατειλεγμένων, ὁ γάμος γίνεται ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας.* So wäre der Tag des *γάμος* in Kana auch der sechste, aber Origenes übergeht die Berufung des Petrus und rechnet zu der Reise von Bethanien nach Kana zwei Tage. Lücke meint, nach der natürlichsten Beziehung von *τῇ ἐπαύριον* V. 44 auf den Tag, wo Petrus zu Jesu kam, vergehe zwischen V. 44 und 40 ein voller Tag. So wäre *τῇ ἐπαύριον* zwei Tage später als V. 35 und von 1, 19. an der fünfte Tag, sey aber V. 42 und 43 noch an demselben *ἐπαύριον* V. 35 vorgefallen, der vierte. Das *ἔμειναν τὴν ἡμ. ἐκ.* V. 40 spreche eher für das Erstere. Aber Johannes unterscheide doch hier selbst die einzelnen Tage, warum nicht V. 42? Somit wäre doch, auch nach Lücke, anzunehmen, daß V. 40 — 43 noch mit dem dritten Tag zusammengehöre, wie dieß auch von Baumgarten-Crusius behauptet wird: „Am sinkenden Tage sei der Eine noch zum Bruder gegangen, und dieser (der drängende Petrus) habe sich jetzt noch beeilt, zu Jesu zu kommen. Denn die gewöhnliche Meinung (auch bei Euthymius), daß das Folgende V. 42 f. am folgenden Tage erst geschehen sey, passe nicht zu der Weise dieser Erzählung.“ Warum soll es aber nicht passen, wenn doch der Evangelist ausdrücklich sagt, jene beiden Jünger, deren Einer Andreas, der Bruder des Petrus, war, seyen an jenem Tage bei Jesu geblieben, wie kann also Andreas noch an demselben Tage seinen Bruder Petrus gefunden, diesen zu Jesu geführt und Jesus noch an demselben Tage den Petrus zu seiner Jüngerschaft berufen haben? Ja, nur so erhält die Zeitbestimmung V. 40: *ὥρα ἦν ὡς δεκάτη*, ihren in den Zusammenhang passenden Sinn. War es schon 4 Uhr Nachmittags, als jene Jünger zu Jesu eintraten, um jenen Tag bei ihm zu bleiben, so ist eben dadurch jener Tag als ein für sich abge-

sind eben damit alle Ansichten ausgeschlossen, welche der Realität des Wunders irgend etwas entziehen wollen. Es kann nur als ein eigentliches Wunder, als ein σημεῖον im vollsten und realsten Sinne aufgefaßt werden, und die ganze Darstellung desselben geht darauf aus, das Wunder als solches in alle seine Momente auseinanderzulegen. Der Speisemeister bezeugt das Daseyn des Weins als Thatsache, die Diener das Daseyn des Wassers, und doch ist der Wein in denselben Gefäßen, in welchen zuvor Wasser war. Wie läßt sich also beides anders zusammendenken, als durch den Begriff der Verwandlung, wie er unmittelbar durch die Worte: ὕδωρ οἶνος γεγενημένος ausgedrückt ist, und durch wen anders könnte dieser Verwandlungs-Akt bewirkt worden seyn, als durch denjenigen, welcher zuvor schon, worauf wir durch die zwischen Jesu und seiner Mutter gewechselten Worte hingewiesen werden, eine solche Absicht zu verstehen gegeben hatte, und auf dessen Veranstaltung die Wasserkrüge mit Wasser gefüllt worden waren? Muß demnach dem Wunder sein volles Recht bleiben, so kann die Frage nur seyn, wie wir es aufzufassen haben, um ihm seine wahre Bedeutung und Beziehung zu geben. Als Wunder ist es an sich schon ein Beweis der messianischen δόξα, aber sollte es nur in dieser formellen Hinsicht so zu nehmen seyn, und nicht auch seiner materiellen Beschaffenheit nach, als ein Wunder so eigenthümlicher Art, eine nähere Beziehung auf die messianische δόξα haben? Was bedeutet also das ὕδωρ οἶνος γεγενημένος? Sollte es zu kühn seyn, in einem Zusammenhang, in welchem so manche einzelne Züge der Darstellung von selbst eine höhere, typische, symbolische Bedeutung erhalten, auch hier eine solche Bedeutung zu vermuthen? Wir können ihr nur so auf die Spur kommen, daß wir die beiden Elemente, aus welchen das Wunder besteht, das Wasser auf

schlossener bezeichnet, und die Berufung des Petrus, wie sie ja an sich wichtig genug ist, um der Akt eines neuen Tages zu seyn, ist das Werk des ersten Tages der mit V. 41 beginnenden zweiten Trias. Schließt sich nun so die ἐπαύριον V. 44 als der zweite Tag dieser zweiten Trias ganz natürlich an den ersten derselben an, wie ist es möglich, die τρίτη ἡμέρα 2, 1 aus dieser Zählungsweise heraus zu nehmen, und in dieser Reihe von Tagen, in welcher jeder Tag seine eigene messianische Bedeutung hat, von dem dritten Reisetag seit der Abreise von Bethanien V. 44 zu verstehen? Es könnte daher höchstens nur die Frage noch entstehen, ob Jesus, da man gewöhnlich zur Reise von Bethanien nach Kana zwei Tage rechnet, auch schon in Einem Tage dahin gelangen konnte. Wer wollte aber bei einem Schriftsteller, wie unser Evangelist ist, hierauf großes Gewicht legen, besonders wenn man bedenkt, wie unsicher die Lokalität jenes Bethaniens 1, 27 ist?

der einen und den Wein auf der andern Seite, sowohl jedes für sich, als auch beide in ihrer Beziehung zu einander, näher in das Auge fassen. Nehmen wir also zunächst das Wasser, was wird es in einem Zusammenhang zu bedeuten haben, in welchem auch sonst vielfach vom Wasser die Rede ist, in welchem das Wasser als das eigentliche Element der Wirksamkeit des Täufers sich uns darstellt? Das *βαπτίζειν* ist ja sein eigenthümliches Geschäft, nach welchem er sich selbst bezeichnet, er ist gekommen als der *βαπτίζων ἐν τῷ ὕδατι*, und unterscheidet sich selbst durch das *βαπτίζειν ἐν ὕδατι* von dem Höheren, welchen er als der *βαπτίζων* offenbar machen soll. Auch der Messias ist ein *βαπτίζων*, aber der *βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, um so mehr ist daher das eigentliche Element des Täufers das Wasser, und wenn der Gegensatz zu dem Wasser des Täufers nicht blos der heilige Geist ist, sondern auch das Feuer (Matth. 3, 11.), warum sollte der Unterschied des Messias von dem Täufer, der hohe Vorzug, welcher ihn über denselben stellt, nicht ebenso wie durch das Feuer, auch durch den Wein bezeichnet werden? Geist, Feuer, Wein sind verwandte Begriffe. Man hat öfters versucht, dem Wein, wie er hier dem Wasser entgegengesetzt wird, eine nähere Beziehung auf den Geist und Charakter der Lehre und Lebensweise Jesu in ihrem Unterschied von der des Täufers zu geben. Der Zweck des Wunders sollte in dieser Hinsicht seyn, den Contrast zwischen der strengen Lebensweise des Täufers und der freieren Jesu, besonders für diejenigen Jünger, welche aus der Schule des Täufers zu Jesu übergetreten waren, in's Licht zu setzen. Der Contrast, welcher sich den Jüngern aufdrängte, als sie, die nur an den strengen Bußernst und das einsame Leben in der Wüste gewöhnt waren, von dem Messias zuerst auf eine Hochzeit geführt wurden, habe einer Ausgleichung, einer Vermittlung, welche eben durch das Wunder gegeben wurde, bedurft. Alle etwaigen tadelnden Urtheile, die sich in ihrem Herzen hervordrängen wollten, habe die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn unterdrückt, die ihnen kund that, in Christo sey mehr als in Johannes, von dem sie etwas Aehnliches nie gesehen hatten. In derselben Beziehung sey auch dem Evangelisten das Faktum besonders wichtig erschienen. Diese Begebenheit im Leben des Herrn sey ihm gleichsam eine Apologie für das Benehmen der Christen und eine indirekte Erklärung an die Johannisjünger, ihre Ascese nicht zu überschätzen *).

*) Man vgl. Olshausen zu der Stelle. Es wäre also derselbe Gegensatz, wie Matth. 11, 28., wo Jesus selbst von dem Täufer als einem *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων* spricht, und von dem *υἱὸς ἀνθρώπȣ* als einem *ἐσθίων καὶ πίνων*, oder einem *ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης*.

Wie inadäquat und unmotivirt müßte uns aber das Wunder erscheinen, wenn es nur einem so untergeordneten und in der That kleinlichen Zwecke dienen sollte, wenn es im Grunde nur eine Apologie des Genusses der Hochzeitfreuden wäre, in jedem Falle also nur um der Hochzeit willen da wäre, während man doch in dem Zusammenhang, in welchem es uns erscheint, eher annehmen muß, daß die Hochzeit um des Wunders willen da ist. Auf diesem Wege kann man daher dem Wein keine speziellere messianische Bedeutung abgewinnen, sollte es aber nicht weit näher liegen, bei dem Wein an den Abendmahlswein zu denken? Am analogsten wäre es, sagt de Wette, diese Weinspende als ein Gegenbild der Brodspende, und beide als dem Brod und Wein im Abendmahl entsprechend zu nehmen. Um auf dieselbe Ansicht zu kommen, will Br. Bauer als den Sinn der Worte des Herrn: „meine Stunde ist noch nicht gekommen", nur dieß erkennen: erst wenn die Zeit des vollendeten Leidens und der Verherrlichung gekommen ist, werde ich den wahren Wunderwein austheilen. Sobald wir die Worte in diesem einzig richtigen Sinne fassen, so sey augenblicklich ihre wahre Bedeutung verrathen, und der Fingerzeig auf die Einsetzung des Abendmahls, der in ihnen sichtbar liege, trete nun, nachdem er so lange Zeit verkannt worden sey, unverkennbar hervor. Obwohl der vierte Evangelist die Einsetzung des Abendmahls selbst nicht berichte, so kenne er sie doch, und er lasse den Herrn Kap. 6 über den Genuß seines Fleisches und Blutes reflektiren. Wie nun der Herr an dieser spätern Stelle über die Nothwendigkeit jenes Genusses spekulire, so weissage er hier zu Kana von dem Geschenk des wahren Wunderweins, das er zu seiner Zeit den Seinigen machen werde *). Diese Ansicht wird aber von Br. Bauer nur dazu aufgestellt, um vermittelst der Behauptung, daß die Stunde des Herrn, wie durchgängig im vierten Evangelium, so auch hier die Zeit, in der sich das Heilswerk vollendet, d. h. die Zeit des Leidens heiße **), nicht blos das Ungeschichtliche

*) Kritik der evangel. Geschichte des Johannes S. 66.

**) Auf dieser Behauptung beruht die ganze Ansicht Br. Bauer's von diesem Abschnitt. Wenn nun auch die Behauptung an sich richtig ist, so ist doch übersehen, daß die Zeit des Leidens nur insofern die ὥρα Jesu ist, sofern der Zeitpunkt des Leidens und Todes, wie dieß ja der durchaus vorherrschende Gesichtspunkt unseres Evangeliums ist, der Moment des δοξάζεσθαι ist. Warum soll also der Ausdruck ὥρα nicht auch von einem andern Moment gebraucht worden seyn, in welchem der Messias sich in seiner messianischen δόξα offenbart? Nur darauf weist uns daher der hier gerade gebrauchte Ausdruck ὥρα hin, in jenem Moment die ganze volle Bedeutung der messianischen δόξα aufzufassen, was nur

der Worte des Herrn (unmöglich habe er schon so früh von jener Gabe sprechen können, da er nicht voraussetzen konnte, daß ihn die Mutter auch nur im entferntesten verstehen werde) darzuthun, sondern auch den Evangelisten in Widerspruch mit sich zu bringen. In den Worten des Herrn, daß seine Stunde noch nicht gekommen sey, wolle der Evangelist nur sein Verlangen nach einer Weissagung befriedigen, und als er es befriedigt hatte, habe er vergessen, daß sie die Mutter hätten bestimmen müssen, nicht weiter mit ihrem Verlangen in den Herrn zu bringen. Vor allem aber hätte der Herr selbst das Wunder gar nicht verrichten dürfen, wenn er sagte: meine Stunde ist noch nicht gekommen. Allein der Evangelist trete dazwischen, er wolle einmal diese Wunderthat berichten, und von dieser Absicht haben ihn alle unpassenden Reden, die vorhergehen, nicht abbringen können. Welche unnatürliche Verzerrung des harmonischen Zusammenhangs der Darstellung des Evangelisten! Wäre die Beziehung auf den Abendmahlswein nur auf diesem Wege zu erhalten, wer wollte sie nicht schon aus diesem Grunde gern fallen lassen! In der That hat sie aber auch, da sie sich nicht näher motiviren läßt, kein weiteres Moment. Warum soll es denn nicht, auch ohne eine solche Beziehung, gestattet seyn, wenn doch einmal das Wasser mit allem Recht als Element und Symbol des Täufers zu nehmen ist, unter dem Wein den hohen Vorzug des Messias vor seinem Vorläufer, und unter der Verwandlung des Wassers in Wein den Uebergang und Fortschritt von der Vorbereitungsstufe des Täufers zu der Epoche der messianischen Thätigkeit und Herrlichkeit zu verstehen? Auf das Letztere muß in einem Zusammenhang, wie der hier nachgewiesene ist, in welchem die ganze Darstellung so gemessen von einem Moment zum andern fortgeht, bis sie ihren Hauptpunkt erreicht hat, das Hauptgewicht gelegt werden, und wie klar und treffend stellt sich uns dieß in dem Verwandlungs-Akte

nach der oben entwickelten Ansicht geschehen kann. Von diesem Gesichtspunkt aus möchte auch erst das Wort Jesu an die Mutter, woran man so vielfachen Anstoß genommen hat, seine richtige Bedeutung erhalten. Wie man bei der Erklärung unseres Evangeliums so oft auf die synoptischen Evangelien, welche der Evangelist vor Augen hatte, zurücksehen muß, so schwebte ihm hier ohne Zweifel das verwandte Wort Jesu zu seinen Eltern Luc. 2, 49. vor. Wie dort der Sohn den Eltern entgegenhält, daß sie nach ihm nicht zu fragen haben, wenn er seiner göttlichen Bestimmung nachfolge, so weist er hier in dem gleichen Bewußtseyn seiner messianischen Bestimmung, in dem Bewußtseyn seiner zwar schon nahen, aber noch nicht gekommenen ὥρα, die in seine eigenste Messias-Angelegenheit sich einmischende Rede der Mutter zurück.

bar, wenn wir ihn als die bildliche Anschauung des bisher nur angekündigten und eingeleiteten, nun aber mit Einem Male zur faktischen Gewißheit gewordenen Eintritts der vollen messianischen δόξα nehmen! Betrachten wir die Sache aus diesem Gesichtspunkt, so möchte selbst für den Wein ein weiterer Anknüpfungspunkt nicht zu fern liegen. Wie wir aus der Erzählung des Wunders selbst sehen 2, 9. 10., ist es der Bräutigam, welcher dafür zu sorgen hat, daß es bei dem Hochzeitmahle nicht an Wein fehlt. Aber auch der Messias ist ja ein Bräutigam, und der Evangelist selbst läßt den Täufer ihn so bezeichnen, indem er ihn als den Bräutigam, welcher die Braut hat, von sich als dem Freunde des Bräutigams unterscheidet (3, 29.). Wo aber ein Bräutigam ist, da ist auch ein Hochzeitmahl, und wo ein Hochzeitmahl ist, darf es auch nicht an Wein mangeln. Erhält auf diese Weise die ganze Scene eine höhere symbolische Bedeutung, so wird die Hochzeit selbst, auf welcher der Messias mit seinen Jüngern erscheint, um sich in dem vollen Glanze seiner Herrlichkeit zu offenbaren, zur Freude des messianischen Hochzeitmahles, der Messias selbst ist der Bräutigam, welcher die Gäste mit der Fülle seiner Gaben bewirthet, und es an nichts, was zu ihrer Freude gehört, fehlen läßt, und wenn auch der Wein, welchen er spendet, nicht unmittelbar der Abendmahlswein ist, so liegt doch auch dieser Gedanke nicht so fern, daß er völlig auszuschließen wäre.

Es gibt kaum ein anderes Wunder der evangelischen Geschichte, das so viele Deutungen der verschiedensten Art erfahren hat, wie das Wunder in Kana, das sich in formeller Hinsicht so schlechthin als Wunder, und noch überdieß seiner materiellen Beschaffenheit nach nur als ein Luxuswunder, wie es Strauß treffend genannt hat, darstellt. Welche Reihe von Versuchen, das Wunder entweder ganz zu beseitigen, oder wenigstens vorstellbarer zu machen, aber auch, welche Reihe der unhaltbarsten und ungereimtesten Vorstellungen liegt zwischen dem Paulus'schen Hochzeitspaß und dem beschleunigten Naturproceß Olshausen's! Das Letztere soll die rationelle Kategorie für den absoluten Wunderbegriff seyn. Auf ähnliche Weise will auch Neander *) auf die Kategorie oder Analogie eines Naturprocesses zurückgehen. Wie Mineralwasser durch Naturprocesse so potenzirt werde, daß es Wirkungen hervorbringen könne, welche die Kraft des gewöhnlichen Wassers weit übersteigen, so brauche man auch hier, meint Neander, die Sache nicht so auf die Spitze zu stellen, und könne sich den Hergang recht gut so denken, daß Christus durch seine un-

*) Das Leben Jesu Christi 1837 S. 369.

mittelbare Einwirkung dem Wasser eine solche höhere Kraft, durch welche es dieselben Wirkungen wie starker Wein hervorbringen konnte, mitgetheilt habe; eine Ansicht, durch welche zwar allerdings die Sache nicht auf die Spitze gestellt, um so mehr aber das Platte und Halbe der modernen supranaturalistischen Wunderansicht an den Tag gelegt ist. Um also das Wunder nicht fallen zu lassen, muß das Wasser durch eine unmittelbare Einwirkung verwandelt seyn, um aber doch dem Wunder seine Spitze abzustumpfen, wird das Wasser nur in Mineralwasser verwandelt, und der gute Wein der evangelischen Erzählung, bei allem guten Glauben an die apostolische Glaubwürdigkeit des unmittelbaren Augenzeugen, recht prosaisch wieder verwässert. Man kann es einem Kritiker der neuesten Zeit nicht verargen, wenn er, unbefriedigt durch solche Naturalisirungen des Wunders, bei welchen derselbe absolute Wunderbegriff, welcher beseitigt werden soll, immer wieder vorausgesetzt wird, das Wunder wieder in seiner absoluten Spitze auffaßt; wenn es aber nur dazu geschieht, um sich des absoluten Wunders durch ein anderes nicht minder verzweifeltes Mittel zu entledigen, indem es für ein magisches Wunder erklärt, und eben deßwegen die Erzählung desselben in die Klasse der Stücke gesetzt wird, welche sich selbst durch ihre magische Wundertheorie als fremdartig und unjohanneisch verrathen sollen *), so sieht man sich auch hier wieder nur in demselben Zirkel umhergetrieben, aus welchem solche Kritiker und Interpreten nie herauskommen können. Nicht an dem Wunder überhaupt will man sich stoßen, sondern nur an dem magischen Wunder, wie wenn das Wunder, welcher Art es auch seyn mag, sobald einmal der Hergang der Sache kein natürlicher ist, ein anderes seyn könnte als ein absolutes, oder, wenn man will, magisches Wunder! Unter diesen Umständen, weil nämlich doch bei diesen und ähnlichen Wundern dem aufmerksamen glaubigen Leser Fragen und Bedenklichkeiten immer wiederkehren werden, hält es der Hauptinterpret unsers Evangeliums für das Rathsamste, zu warten, bis es Gott gefalle, durch weitere Entwicklungen des christlichen Denkens und Lebens die Lösung solcher Räthsel aus der Natur und Geschichte zu allgemeiner Befriedigung herbeizuführen. Mit diesem frommen Trostspruch hat Lücke schon in der zweiten Ausgabe seines Commentars seine Erörterung über dieses Wunder geschlossen, mit demselben Trostspruch schließt er sie auch in der dritten, aber wie viele Ausgaben wird der berühmte Commentar bis zur endlichen Lösung des Räthsels noch zu erleben haben, wenn gerade das als das Festeste feststehen soll, was das Unhaltbarste ist, daß wir,

*) Schweizer a. a. O. S. 68 f.

um unter den Wundern im Leben Jesu gehörig zu unterscheiden, die Abstufungen des Natürlichen und streng Wunderbaren darin nicht unbeachtet lassen dürfen. Auch dieß ist ja nur dieselbe vage, begriffslose Vorstellung des Wunders, welche allen diesen Erklärungen zu Grunde liegt. Wie kann man eine weitere Entwicklung des christlichen Denkens mit Gottes Hülfe da erwarten, wo es an der nothwendigsten Voraussetzung des christlichen Denkens, am Denken selbst und seiner innern Consequenz, fehlt *)? Ein Wunder ist und bleibt ein Wunder. Glaubt man ein Wunder aus Natur und Geschichte erklären zu können, so spricht man eben damit das Urtheil aus, daß es an sich kein Wunder ist. Entweder sage man also, wenn es kein Wunder ist, was es ist, oder wenn man dieß nicht kann, so bleibe man bei dem Wunder stehen, und erwarte keine Aufklärung aus Natur und Geschichte, wo der Natur der Sache nach keine zu erwarten ist. Aber sollen wir nun vielleicht, wenn dem Wunder sein absolutes Recht bleiben muß, und zwar im ursprünglichen Context der johanneischen Erzählung, uns zur mythischen Ansicht hindrängen lassen? Auch diese ist schon durch die ganze bisherige Entwicklung ausgeschlossen. Wo die Reflexion so entschieden vorherrscht, die Darstellung ihrer ganzen Anlage nach so planmäßig auf eine bestimmte Idee hinzielt, kann die Voraussetzung eines Mythus nicht stattfinden. Das ganze Aussehen der Erzählung weist, wie auch von de Wette richtig bemerkt wird, auf keinen mythischen Charakter, und wenn Strauß seine mythische Ansicht nur durch die allgemeine, ganz unbestimmte Annahme zu rechtfertigen weiß, sie sey ein in einem den Synoptikern unbekannten Sagen-

*) Mit Recht erklärt sich auch Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 81 gegen alles Beschränken und Deuten an dem Wundererfolg von Seiten der supernaturalen Auffassung des Wunders. Es sey dieß eine Inconsequenz, welche, wie alles Inconsequente, auch Nichts ausrichte: das Wunder bleibe, ob wir z. B. in unserer Erzählung Alles, oder nur Etwas verändert werden lassen, ob die Substanz des Wassers verwandelt, oder ihm nur eine andere Kraft geliehen werde. In Ansehung der Sache selbst will Baumgarten-Crusius denen nicht unbedingt widersprechen, welche in der Erzählung eine Beziehung auf die Wandlung des Judenthums zu einem höhern Geist gefunden haben, in welcher Beziehung V. 6. der καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων hervorgehoben werde. In ähnlichem Sinne läßt Weiße a. a. O. Bd. 2. S. 200 f. die Wundererzählung aus einer mißverstandenen Parabel über die anfangs unscheinbare, wasserartige und doch am Ende weinkräftige Wirksamkeit Jesu entstehen. Was helfen aber solche entfernte Andeutungen des Richtigen, wenn sie nicht in einer Totalansicht begründet sind, und mit Hypothesen in Verbindung stehen, welche ihnen nicht zur Empfehlung dienen können?

gebiet entstandenes mythisches Produkt, dessen Elemente dürftig genug in alttestamentlichen Verwandlungsscenen liegen sollen, so ist schon hieraus zu ersehen, was in dem weiteren Verlauf unserer Untersuchung sich immer klarer herausstellen wird, wie wenig das johanneische Evangelium sich dazu eignet, unter den Gesichtspunkt der mythischen Ansicht gestellt zu werden. Die Wundererzählung, von welcher hier die Rede ist, gehört zu den wenigen Bestandtheilen des johanneischen Evangeliums, für welche sich auch nicht einmal ein Anknüpfungspunkt in der synoptischen Tradition auffinden läßt. Um so gewisser kann sie daher nur aus der Grundidee des Evangeliums selbst begriffen werden. Wie sie sich dadurch selbst aus dem Zusammenhang der synoptischen Tradition herausstellt, so kommt sie mit derselben auch in unmittelbaren Widerspruch. Denn wie ist es möglich, daß Jesus schon jetzt zu Kana in Galiläa auf dem Schauplatz seiner öffentlichen Thätigkeit auftrat, und dieselbe mit einem so bedeutungsvollen Akte, wie das erste σημεῖον ist, eröffnete, wenn er doch, wie Matthäus 4, 12. und Marcus 1, 14. ausdrücklich berichten, erst nach der Gefangennehmung des Täufers vom Jordan nach Galiläa zurückkehrte, und wenn man etwa die Gefangennehmung des Täufers schon früher, unmittelbar nach der Gesandtschaft von Jerusalem, geschehen lassen wollte, diese Annahme durch die eigene Angabe des Evangelisten 3, 23., daß der Täufer noch längere Zeit frei gewirkt habe, ausgeschlossen ist? Und wie auf diese Weise für die Hochzeit in Kana im Zusammenhang der synoptischen Erzählung keine Stelle ist, so ist durch die so enge und unzertrennliche Aufeinanderfolge der sechs Tage bei unserem Evangelisten die synoptische Taufe Jesu, und die unmittelbar auf sie folgende vierzigtägige Versuchung schlechthin ausgeschlossen. Vor den sechs Tagen kann beides nicht geschehen seyn, wie schon gezeigt worden ist, ebenso wenig kann es erst nach denselben gedacht werden. Wohin soll es also gesetzt werden, und wenn nur die eine der beiden Erzählungen für historisch gehalten werden kann, auf welcher der beiden Seiten sollen wir die historische Wahrheit voraussetzen? Doch wohl in keinem Falle auf der Seite einer Darstellung, welche auch abgesehen von solchen Differenzen deutlich genug zeigt, daß sie keinen historischen Bericht geben will, sondern eine bestimmte ideelle Tendenz verfolgt.

Noch können wir das Wassergebiet des Täufers nicht verlassen, wenn auch gleich das Wasser sich schon in Wein verwandelt hat. Der Evangelist führt uns noch einmal (3, 22 — 36) auf den Schauplatz des Täufers, auf welchem auch Jesus erscheint, und es ist ihm absichtlich darum zu thun, beide

einander so nahe als möglich zu bringen. Jesus verweilt nicht nur in derselben Lokalität, wie der Täufer, sondern es ist auch sein Geschäft dasselbe. Denn auch Jesus tauft, wie der Täufer, und ganz in der Nähe desselben. Dieses Taufen Jesu, wovon sonst keine Spur sich findet, wird zwar 4, 2 von dem Evangelisten selbst dahin berichtigt, nicht Jesus selbst habe getauft, sondern nur seine Jünger, aber diese nur unserem Evangelisten eigenthümliche Angabe bleibt auch so noch auffallend genug, und warum läßt er denn 3, 22 Jesum so unmittelbar selbst taufen, wenn er doch eigentlich nicht selbst taufte, und warum wird das Richtige erst 4, 2., wo es im Grunde kein besonderes Moment hat, nur nachträglich bemerkt? Den Aufschluß darüber gibt die folgende Rede des Täufers, welche man mit Recht den Schwanengesang des Scheidenden nennen kann. Noch ist zwar der Täufer in seinem Berufe thätig, wenn auch nicht mehr zeugend, doch taufend, aber auch jener andere Höhere, welcher durch ihn in die Welt eingeführt werden sollte, ist nun schon in den Kreis seiner Thätigkeit eingetreten, und hat schon die ersten Zeichen seines höhern Wesens und Wirkens gegeben, er hat schon eine vom Täufer unabhängige Stellung neben ihm genommen, ja, es fällt ihm sogar schon alle Welt zu (3, 26), und es kann nicht anders seyn, als daß der Täufer in demselben Verhältniß zurücktreten muß, in welchem nun jener in der ganzen Größe seiner Bestimmung auftritt. In dem Satze V. 30: „Jener muß zunehmen, ich aber muß abnehmen“, läßt der Evangelist den Täufer den Grundgedanken dieses Abschnitts V. 22 bis 36 aussprechen. Die dem Täufer bestimmte Zeit des Wirkens naht sich ihrem Ende, er hat seinen Beruf in der Welt erfüllt, und sieht nun schon das Werk, das er nur einleiten sollte, in der Hand Dessen, welcher der von Gott dazu Berufene ist, aber dieses Abtreten des Täufers auf der einen, und jenes Auftreten Jesu als des Messias auf der andern Seite wird hier gleichsam unter den Gesichtspunkt eines durch ein Naturgesetz bestimmten Gegensatzes gestellt. Der von seinem Schauplatz abtretende und sich am Ziele seines Laufes erblickende Täufer findet seine Beruhigung darin, daß es ein Untergehen und ein Aufgehen gibt, ein Unten und Oben, einen Gegensatz des Himmels und der Erde, und daß in demselben Verhältniß, in welchem das eine der beiden Glieder dieses Gegensatzes das hervortretende und obere ist, das andere das zurücktretende und untere ist, nur ist dieser Gegensatz des Aufgehens und Untergehens nicht blos ein wechselnder und relativer, sondern als der Gegensatz der Erde und des Himmels auch ein absoluter. Der Täufer ist nur von der Erde und redet nur von der Erde her, sofern er, obgleich Prophet, an sich nur Mensch ist, und nichts

wesentlich Göttliches in sich hat, jener Andere aber, vor welchem er sich beugt, ist der vom Himmel Kommende, welcher absolut über allen ist, als der göttliche Logos, nach der Idee des Prologs, deren Bewußtseyn dem Täufer zu leihen, der Evangelist auch hier kein Bedenken trägt. Indem sich so der Täufer gleichsam als das irdische, menschliche Princip dem himmlischen, absolut göttlichen gegenüberstellt, und sein eigenes schwächeres Mondlicht vor dem schon aufgegangenen hellen Glanze der Sonne erbleichen und verschwinden sieht, spricht er noch einmal, alles Frühere zusammenfassend, die absolute Größe des von Gott Gesendeten, des vom Vater geliebten Sohnes, in dessen Hand alles gelegt ist, aus. Mit dieser großartigen Resignation auf sein eigenes weiteres Wirken, mit diesem hohen Bewußtsein einer erfüllten Bestimmung und ihrer unendlich großen Bedeutung für die Zukunft tritt der Täufer ächt dramatisch vom Schauplatz ab. Für die Darstellung unseres Evangelisten hat der Täufer schon hier seinen geschichtlichen Lauf beendigt, obgleich der Evangelist, wie er V. 24 selbst bezeugt, mit dem ferneren Schicksal des Täufers gar wohl bekannt ist. Allein es hat dieß für unsern Evangelisten durchaus kein Interesse, und wenn die V. 24 gemachte Bemerkung ganz das Aussehen hat, der Evangelist wolle mit Rücksicht auf den synoptischen Bericht, welchem zufolge man sich freilich um diese Zeit, nachdem Jesus schon so lange öffentlich zu wirken begonnen hatte, den Täufer längst in seiner Gefangenschaft denken sollte, wenigstens die Voraussetzung eines unbewußten Irrthums abschneiden, derselbe aber im Bewußtseyn dieser Differenz sich gleichwohl in seiner Darstellung nicht irre machen läßt, was ist hieraus anders zu schließen, als daß er auch hier nicht als historischer Referent vom Täufer reden will, sondern ihn nur im Interesse seiner Darstellung noch einmal auftreten läßt? Es ist ihm also auch hier um die allgemeinen, schon im Prolog vorangestellten Gegensätze zu thun, welche, wie sie überhaupt die bestimmenden Principien der Natur und des sittlichen Lebens sind, so auch in die evangelische Geschichte eingreifen. Es ist in der That nur die weitere Entwicklung desselben Gegensatzes, dessen Elemente schon hier vor uns liegen, wenn in der Folge, wie wir es in den pseudoclementinischen Homilien finden, Christus mit den zwölf Aposteln sogar geradezu als die Sonne und das Sonnenjahr mit den zwölf Monaten, und der Täufer Johannes als der Mond, und die Jünger desselben, zu welchen auch die Mondsfrau Helena, als die Repräsentantin des weiblichen Princips, gehört, als die dreißig Monatstage einander gegenübergestellt worden sind *). Ja selbst im

*) Vgl. die christl. Gnosis S. 343 f.

kirchlichen Cultus ist derselbe Gesichtspunkt darin festgehalten, daß der Tag des Täufers ebenso auf die Zeit des Sommersolstitiums verlegt ist, wie der Geburtstag Christi auf das Wintersolstitium. Sieht also jener die Sonne immer abnehmen, so sieht sie dieser immer zunehmen, er ist selbst die ewige, am Himmel seiner Kirche nie untergehende Sonne der Gerechtigkeit, von welcher alles Leben und Licht ausfließt. Alles dieß ist nur die Explikation des einfachen, aber in diesem Zusammenhang sehr bedeutungsvollen Satzes: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.* Trägt demnach auch dieser Abschnitt so deutlich nicht das Gepräge eines historischen Berichts, sondern nur einer ideellen Darstellung an sich, was sollte gegen den Versuch eingewendet werden können, die ganze historische Situation, welche wir hier vor uns haben, und besonders das so auffallende, nur hier Jesu zugeschriebene *βαπτίζειν* nur als die geschichtliche Einkleidung der so sichtbar dem Ganzen zu Grunde liegenden Idee anzusehen? Früher, so lange Jesus noch nicht aufgetreten war, und der Täufer noch allein die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, so daß durch ihn erst Jesus eingeführt und der Welt bekannt gemacht werden mußte, war Jesus gegen den Täufer noch klein, in der Folge aber war das gerade umgekehrte Verhältniß. Zwischen dieses Plus und Minus auf der einen und der andern Seite aber, die beiden Momente des Uebergewichts, fällt noch ein drittes Moment, in welchem die beiden Glieder des Gegensatzes sich gleichstehen und sich das Gleichgewicht halten. Wie nahe lag es nun einem Schriftsteller, welcher, wie unser Evangelist, sich so gern in der Sphäre der Gegensätze bewegt und sie durch alle Momente hindurch verfolgt, auch den Uebergang von dem einen Moment zum andern, oder den Zeitpunkt, in welchem der Täufer und Jesus sich so gleich stunden, daß man nicht wußte, ob man dem Einen oder dem Andern sich zuwenden sollte, besonders zu fixiren? Darum mußten sie nun auch räumlich so nahe als möglich zusammentreten und in demselben Berufe thätig erscheinen *). Das Zusammenseyn aber in dem gleichen Geschäft erzeugt Eifersucht und die Eifersucht Streit. Der Täufer selbst jedoch konnte schicklicher Weise an dem Streite nicht theilnehmen, um so natürlicher aber gab ihm die

*) Hieraus erklärt sich, warum V. 22. 26 geradezu gesagt ist, Jesus habe selbst getauft. Wäre schon hier gesagt, wie es nachher heißt, nicht Jesus selbst habe getauft, sondern nur seine Jünger, so wäre keine solche Gleichheit beider, und es wäre nicht genug motivirt, wie eine solche *ζήτησις* entstehen konnte. Interpreten, wie Baumgarten-Crusius, sehen natürlich 4, 2 in diesem Selbstverbessern, diesem Etwas von schriftstellerischer Nachläßigkeit, einen authentischen Zug.

aufgeworfene Streitfrage die Veranlassung, hier gleichsam seinen Schwanengesang anzustimmen, und als die untergehende Sonne vor der aufgehenden, schon dem Gipfel ihrer Höhe entgegenschreitenden sich zu beugen *).

1. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem.
2, 12 f.

Nach unserem Evangelisten begab sich Jesus nicht lange nach der Hochzeit in Kana, indem er in Kapernaum, wo ihn die Synoptiker seinen Hauptaufenthalt nehmen lassen, nur kurze Zeit verweilte, aus Veranlassung des Passahfestes nach Jerusalem. Wir sehen ihn demnach schon jetzt an dem Orte auftreten, wohin er bei den Synoptikern erst am Ende seines Wirkens und Lebens zur letzten Entscheidung gelangt. Diese Differenz greift in das ganze Verhältniß des vierten Evangeliums zu den drei ersten so tief ein, und ist an sich so wichtig, daß sie auch hier in ihrer ganzen Bedeutung erwogen werden muß. Es ist mit Recht die Forderung zu machen, daß, wenn der hier zur Auffassung des Planes und Charakters des Evangeliums aufgestellte Gesichtspunkt sich im Ganzen als der richtige bewähren soll, von ihm aus sich auch eine befriedigendere Lösung einer so wichtigen Differenz, als die gewöhnliche ist, ergeben muß. Gewöhnlich wird die Sache kurz dadurch abgemacht, daß man, um die evangelische Geschichte der Bereicherungen nicht zu berauben, welche ihr durch die im vierten Evangelium erzählten mehrmaligen Festreisen Jesu nach Jerusalem zuwachsen, ohne großes Bedenken auf die Seite des Johannes tritt, ungeachtet es sich doch keineswegs nur um eine quantitative Differenz, sondern um einen die Qualität der beiderseitigen Berichte betreffenden Widerspruch, eben deßwegen aber um die Entscheidung einer Frage handelt, bei welcher, so lange in der Reihe der Synoptiker Matthäus den gleichen Anspruch mit Johannes zu machen hat, Augenzeuge gegen Augenzeugen, Apostel gegen Apo-

*) Man kann allerdings mit Lücke I. S. 558 fragen: aber warum stellt denn der Täufer bei so entschiedener Anerkennung des unbedingten Vorzugs Christi sein Herolds- und Taufamt nicht alsogleich ein? Warum bleibt er neben Jesus stehen mit seiner nur vorbereitenden Taufe? Warum tritt er nicht selbst in die messianische Jüngerschaft Jesu ein? So kann man allerdings fragen, ja man kann, was den geschichtlichen Zusammenhang und die geschichtliche Wahrscheinlichkeit betrifft, noch viele andere Fragen machen (man vgl. Br. Bauer a. a. O. S. 106—126). Entweder müssen nun alle Fragen dieser Art völlig unbeantwortet bleiben, oder es kann die Antwort auf sie nur aus der oben entwickelten Ansicht gegeben werden.

stel steht. Sosehr ist in dieser Sache die herrschende Meinung zu Gunsten unseres Evangelisten, daß selbst Strauß in Erwägung der Wahrscheinlichkeit mehrerer früherer Festreisen, auf welche die Menge von Vorfällen und Reden, welche Lucas in die Eine letzte Reise Jesu versetze, vertheilt werden zu müssen scheine, das Urtheil fällt, es könne dem vierten Evangelium in diesem Stücke die überwiegende Sachgemäßheit seiner Darstellung nicht streitig gemacht werden. Soll mit der Sachgemäßheit der Darstellung, obgleich beides nicht wesentlich zusammen gehört, auch die historische Glaubwürdigkeit derselben behauptet werden, so muß man um so mehr fragen, worauf der dem Johannes vor den Synoptikern gegebene Vorzug beruhen soll? Die Strauß'sche Entscheidung stützt sich auf die beiden Hauptpunkte: 1. daß es unerklärlich scheine, wie Jesus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem während der kurzen Dauer der Festtage sich mit der regierenden Partei der Hauptstadt so entschieden habe verfeinden können, daß sie seine Gefangennehmung und Hinrichtung veranstaltete, und 2. daß die Synoptiker selbst gegen ihre eigene Voraussetzung Jesum auf eine öftere Anwesenheit in Jerusalem hinweisen lassen in dem Ausspruch Matth. 23, 37. Luc. 13, 34: *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σοῦ* u. s. w. Diese Gründe scheinen mir jedoch kein großes Gewicht zu haben. Warum sollen denn, was die genannten Stellen betrifft, Kinder der Hauptstadt nur die seyn, die in der Hauptstadt wohnen, und nicht vielmehr überhaupt alle, welche in der Hauptstadt den Mittelpunkt der Nation erkennen, warum soll also der Ausspruch nicht seinen befriedigenden Sinn erhalten, wenn wir annehmen, Jesus habe im Anblick der Hauptstadt sein ganzes bisheriges Wirken, wie er seit einer Reihe von Jahren bald da bald dort, zuletzt aber in der Hauptstadt das Beste der Nation bezweckte, mit dem vielleicht auch schon von andern im Namen Gottes Redenden gebrauchten, jedenfalls bildlichen Ausspruch bezeichnet? *) Hierin liegt im Grunde auch

*) Natürlicher wäre es freilich, wie ich Theol. Jahrb. 1847. S. 99 aus Veranlassung des Bleek'schen Urtheils über die obige Erklärung, sie sey im höchsten Grade unnatürlich (Beitr. zur Evangelienkritik S. 94), bemerkt habe, unter den Kindern Jerusalems die Bewohner der Hauptstadt selbst zu verstehen, aber diese Deutung ist nicht nothwendig. Will man jedoch mit der obigen Erklärung sich nicht beruhigen, so kann man die Worte auch als Worte eines im Namen Gottes redenden Propheten nehmen, die in dieser bestimmten Form erst Jesu in den Mund gelegt wurden. Einem solchen im Munde des Volks, oder Einzelner, gangbaren prophetischen Ausspruch Gottes über Jerusalem, in welchem das

schon die Antwort auf jenes Andere. Was außerhalb der Hauptstadt geschieht, bezieht sich immer wieder auf die Hauptstadt selbst. Trat Jesus auch nur in Galiläa als Reformator mit Grundsätzen auf, welche eine so starke Opposition gegen das bestehende System theils unmittelbar enthielten, theils für die Zukunft ankündigten, wie konnte es anders seyn, als daß er schon damals Gegenstand des Argwohns, des Hasses, der Verfolgung wurde? Darum kommt er ja nach den Synoptikern auch schon in Galiläa mit Pharisäern und Schriftgelehrten in Collision, und je länger er daselbst wirkte, in um so höherem Grade läßt ihn der synoptische Bericht, ganz der Natur der Sache gemäß, die Aufmerksamkeit der herrschenden Partei in Jerusalem selbst auf sich ziehen. Matth. 15, 1 f. 16, 1 f. 19, 3 f. Selbst wenn wir, was jedoch nicht einmal nothwendig ist, den entscheidenden Aufenthalt Jesu auf die kurze Zeit beschränken, welche die Darstellung der Synoptiker ihm gibt, hat unter solchen Verhältnissen eine so rasche Entwicklung der letzten Katastrophe gar nichts Undenkbares. Dagegen kommt noch besonders in Betracht, daß, was etwa durch die johanneische Darstellung an Sachgemäßheit gewonnen wird, auf der andern Seite wieder verloren geht. Je öfter Jesus zuvor schon auf ähnliche Weise wie das letztemal in Jerusalem auftrat, desto weniger kann seine letzte Reise nach Jerusalem die große Bedeutung gehabt haben, welche sie nach den Synoptikern gehabt haben muß. Eine solche Bedeutung erscheint aber der Natur der Sache ganz gemäß: wir sehen in ihr die consequente Entwicklung eines Planes, welcher zuletzt keine andere Wahl offen ließ, als diesen letzten entscheidungsvollen Schritt. Hatte Jesus schon längere Zeit außerhalb Jerusalem gewirkt, hatte er hier zwar zur Begründung seiner Sache gethan, was unter diesen Verhältnissen geschehen konnte, aber auch die Ueberzeugung gewonnen, daß hier ein in's Große gehender, für die Zukunft entscheidender Erfolg nicht zu erreichen sey, so mußte sich ihm mit höherer innerer Nothwendigkeit der Entschluß aufdrängen, seine Sache der Entscheidung entgegenzuführen, welche ihr nur in Jerusalem gegeben werden konnte. Dieser letzte, eine so große Entscheidung in sich tragende Schritt konnte von Jesu nur im vollen Bewußtseyn der Wahrscheinlichkeit seines Todes geschehen, aber eben sein Tod konnte ja nur, wenn er in Jerusalem erfolgte, eine so entscheidende Katastrophe seyn, wie er es wirklich war. Ihre ganze große Bedeutung hatte die Reise Jesu nach Jerusalem

ποσάκις sich auf die Reihe der im Namen Gottes gekommenen Propheten und Gesandten bezogen haben würde, sehen die Worte gar nicht unähnlich.

nur, wenn sie im Zusammenhang des von den Synoptikern beschriebenen Ganzes seiner Sache erfolgte. Es ist daher gewiß von dem Verfasser des vierten Evangeliums nicht ohne guten Grund, sondern nur im wohlverstandenen Interesse des Pragmatismus seiner Darstellung geschehen, wenn er das im Zusammenhang derselben fehlende Moment durch ein anderes zu ersetzen suchte, das aus demselben Grunde den Synoptikern fremd bleiben mußte, aus welchem er es für seine Darstellung nothwendig fand. Man vgl. Joh. 11, 46-57. 12, 9-19 *).

Kann man demnach vom Gesichtspunkt der Sachgemäßheit aus nicht gegen die synoptische Darstellung zu Gunsten der johanneischen argumentiren, so hätten wir im besten Falle, wenn die johanneische Darstellung denselben historischen Charakter hätte, wie die synoptische, eine Differenz vor uns, bei

*) Man vgl. über die obige Frage, welche für die Kritik des johanneischen Evangeliums weit größere Wichtigkeit hat, als bis jetzt anerkannt ist, besonders Weiße, die evangel. Gesch. I. S. 293. Die Gründe, durch welche auch Weiße auf das Ergebniß geführt worden ist, daß wir nur durch die synoptischen Evangelien die richtige Vorstellung von dem Schauplatze der Thätigkeit Jesu und von den Umständen, deren nähere Bestimmung von dem Schauplatze als solchem abhängig ist, erhalten, sind gewiß höchst beachtenswerth. Weiße erinnert an Stellen der Synoptiker, wie Marc. 10, 32. 11, 11. Matth. 16, 21. Luc. 21, 6., in welchen sie unwillkürlich als eine von selbst sich verstehende, und keiner besondern Erwähnung bedürftige Voraussetzung ihrer Berichte eben dieß hindurchblicken lassen, daß Jesus Jerusalem nicht eher als zur letzten Katastrophe seines Lebens betreten habe, so wie an ihre Darstellung des Einzugs in Jerusalem, aus welcher jeder unbefangene Leser den Eindruck gewinnen müsse, daß die Erzähler dabei den Herrn als zum erstenmal die heilige Stadt betretend darstellen wollen. Wie hieraus das Nichtwissen der Synoptiker um die früheren Reisen Jesu nach Jerusalem evident erhelle, so werde das Gewicht dieses äußern Zeugnisses durch den Umstand verstärkt, daß die synoptische Voraussetzung im nachweislichen Zusammenhang mit der in diesen Evangelien enthaltenen richtigen Grundansicht des öffentlichen Lebens Jesu, die des vierten Evangeliums in ebenso unverkennbarem Zusammenhang mit der in ihm enthaltenen unrichtigen stehe. In dieser Beziehung macht auch Weiße darauf aufmerksam, wie in der mit sich selbst durchaus übereinstimmenden, großartig einfachen Auffassung des Gesammtverlaufs der Lebensgeschichte Jesu bei den Synoptikern sein Entferntbleiben von Jerusalem bis zur endlichen Katastrophe ein wesentliches Moment ausmache, während dagegen die johanneische Darstellung hauptsächlich das gegen sich habe, daß es bei der damals nicht mehr allgemeinen Sitte der Festreisen sich von Jesus, wie wir ihn kennen, nicht erwarten lasse, er habe mit größerer Strenge als gleichzeitig viele andere Glieder seines Volkes dieser Sitte sich gefügt.

welcher die historische Wahrheit ebenso gut auf der einen, als der andern Seite liegen kann. Aber als eine rein historische Darstellung können wir ja schon nach dem Bisherigen die johanneische nicht betrachten, und es entsteht daher mit allem Recht die Frage, ob nicht die auch hier stattfindende Differenz unseres Evangelisten von den Synoptikern aus demselben ideellen Interesse zu erklären ist, das wir bisher seiner Darstellung überall zu Grunde liegen sahen. Wie sollte sich dieß verkennen lassen? Sehen wir doch hier sogleich nur eine weitere, tiefer eingreifende Consequenz des Standpunkts, auf welchen sich der Evangelist schon 1, 19 gestellt hat. Wie er dort ein besonderes Interesse dabei hatte, schon dem ersten Zeugniß des Täufers eine von Jerusalem gekommene, die oberste Behörde repräsentirende Gesandtschaft gegenüberzustellen, so konnte sich auch der ganze Gegensatz, in welchen Jesus zu dem Unglauben der Juden zu stehen kam, von Anfang an nur da entwickeln, wo dieser Unglaube selbst seinen Mittelpunkt und festesten Sitz hatte. Es ist daher in der ganzen Oekonomie des Evangeliums begründet, daß Jesus gleich anfangs in Jerusalem selbst auftritt. Sollten die Juden zunächst zum Glauben an ihn gebracht werden, so mußte er ihnen auch sogleich als das Objekt ihres Glaubens gegenüberstehen und in lebendigen Verkehr mit ihnen treten, damit nichts zu fehlen scheine, was der Glaube zu seiner Voraussetzung hat, und nur so, wenn der Unglaube gleich anfangs Jesu gegenüber hervortrat, und von seinen ersten Anfängen an, nach den verschiedenen Seiten der Wirksamkeit Jesu, durch alle seine Stufen und Formen hindurch sich entwickelte, konnte er zuletzt in der ganzen Größe und Bedeutung sich darstellen, in welcher ihn der Evangelist als das Resultat der Wirksamkeit Jesu betrachtet. Wo anders hätte demnach Jesus den eigentlichen Schauplatz seines Wirkens erblicken sollen, als in Jerusalem? Nicht ohne Bedeutung ist in dieser Hinsicht die Stelle 4, 44., in welcher der Evangelist selbst Jesum Judäa sein prophetisches Vaterland nennen läßt. Gewöhnlich wird zwar die Stelle anders genommen, aber nur irriger Weise, und man kann in der zwecklosen Mühe, welche sich Lücke, de Wette u. A. geben, der Stelle durch die willkürlichsten Deutungen einen andern Sinn aufzudringen, als sie deutlich genug hat, nur einen Beweis davon sehen, wie es, so lange man über das Evangelium im Ganzen zu keiner richtigen Ansicht gekommen ist, auch mit der Erklärung des Einzelnen steht. Nach Lücke ist V. 44 so zu fassen: „Jesus kam, meint Johannes, nach Galiläa, fand aber hier nicht die geistige Glaubenskraft, wie unter den Samaritanern. Er selbst nämlich (nicht blos Andere machten die Erfahrung) bezeugte von den Galiläern, daß ein Pro-

phet u. s. w. Als er nun nach Galiläa jetzt zurückkam, nahmen ihn die Galiläer freundlich auf, aber doch nur wegen der Wunder, welche sie in Jerusalem am Feste von ihm gesehen hatten, nicht als Propheten auf sein Wort." Die πατρὶς wäre also Galiläa, und weil es nun von den Galiläern heißt, sie haben ihn gut aufgenommen, oder nach V. 44 die ihm als einem Propheten gebührende Ehre ihm erwiesen, wird jener Aufnahme der Sinn untergelegt, sie sey nur um der Wunder willen geschehen, sie haben ihn also eigentlich nicht gut aufgenommen, oder ihm die Ehre nicht erwiesen, welche einem Propheten gebührt. So erhalten nun die beiden einander entgegengesetzten Sätze: *προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν ὐκ ἔχει*, und *ἐδέξαντο αὐτὸν Γαλιλαῖοι*, einen und denselben Sinn, und während er in Galiläa nicht gut aufgenommen worden wäre, müßte man eine um so bessere Aufnahme in Judäa voraussetzen, wovon überall das gerade Gegentheil zu lesen ist. Welche gezwungene, unnatürliche Erklärung! Und warum muß denn die Stelle so verdreht werden? Weil es sich Lücke nicht nehmen lassen kann, daß die πατρὶς Jesu nur Galiläa ist. Und doch hat schon Origenes ganz das Richtige bemerkt (Tom. XIII. c. 54): *πατρὶς δὴ τῶν προφητῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἦν, καὶ φανερόν ἐστι τιμὴν αὐτὺς παρὰ Ἰουδαίοις μὴ ἐσχηκέναι.* Es bedarf daher nur der einfachen Reflexion, daß Vaterland ebenso gut das Land des Wirkens und des Berufs heißen kann, als das Land der Geburt *). In der synoptischen Stelle, welche der Evangelist hier vor Augen hat, Matth. 13, 57. Marc. 6, 4. Luc. 4, 24, heißt πατρὶς Vaterland, Vaterstadt, im natürlichen Sinn, der Evangelist selbst aber nimmt die πατρὶς im höhern religiösen Sinne, ganz gemäß seinem allgemeinen Standpunkt, auf welchem er die natürlichen, geschichtlichen Verhältnisse der Idee unterordnet. Betrachtete demnach Jesus nach diesem Ausspruch Judäa als sein eigentliches Vaterland, als den Schauplatz seiner Arbeit, seiner Wunder, seiner Kämpfe, wie kann man es bei unserem Evangelisten anders erwarten, als daß er Jesum von Anfang an auf diesem prophetischen Schauplatz auftreten läßt?

Je natürlicher sich die in Frage stehende Differenz aus der Grundidee des Evangeliums erklären läßt, desto weniger kann sie zum Nachtheil der synoptischen Darstellung geltend gemacht werden. Die Differenz verliert auf diese

*) Man vergl. Schwegler über die neueste johanneische Literatur Theol. Jahrb. 1842. S. 164 f. Nicht blos ausgesprochen ist hier, wie Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 173 sagt, daß die Schwierigkeit der Stelle unbegreiflich sey, sondern es ist auch die richtige Erklärung nachgewiesen, dieselbe, welche auch Baumgarten-Crusius als die richtige anerkennt.

Weise ihren historischen Charakter, es steht nicht mehr Bericht gegen Bericht, es steht dem historischen Interesse ein anderes gegenüber. Es kann jedoch nicht blos die johanneische Darstellung den gleichen Anspruch auf historische Wahrheit nicht behaupten, bei näherer Betrachtung erscheint sie sogar in einer gewissen Abhängigkeit von der synoptischen. Erwägt man die Differenz, wie sie vor uns liegt, so sollte man gewiß mit Recht erwarten, daß mit dem so bedeutenden Unterschied in Hinsicht der Zeit, in welcher Jesus zuerst in Jerusalem auftrat und daselbst zu wirken begann, auch eine Reihe von Ereignissen gegeben seyn werde, deren Kenntniß wir nur der johanneischen Erzählung verdanken. Dieß zeigt sich aber keineswegs, sondern so groß der Unterschied der Zeit ist, so gering ist der Unterschied der Sache selbst. Sehen wir von den Reden ab, welche hier noch nicht in Betracht kommen können, wie viel Faktisches bleibt uns übrig, was unabhängig von den Synoptikern, nur von dem johanneischen Evangelium aus dieser Periode der Thätigkeit Jesu in Judäa berichtet würde? Bei allem demjenigen, was in diese Zeit gesetzt wird, wird entweder der reinhistorische Gehalt durch das überwiegende, ideelle Interesse sehr in Frage gestellt, oder es sind nur solche Erzählungen, deren Elemente uns doch wieder auf die synoptische Tradition zurückweisen. Wie läßt sich daher eine von der synoptischen Tradition unabhängige geschichtliche Quelle in dem johanneischen Evangelium voraussetzen, wenn wir in der Hauptsache nur den faktischen Inhalt der synoptischen Tradition vor uns sehen, und die ganze Differenz zuletzt nur auf eine Differenz der Zeit und des Orts zurückkommt? Wenn auch die faktischen Verhältnisse sich dadurch zu ändern scheinen, daß, was nach den Synoptikern in eine spätere Zeit gehört, in eine frühere vorgerückt wird, so ist doch die Sache an sich dieselbe, und wir müssen uns immer erst auf den Boden der synoptischen Tradition stellen, um die richtige Ansicht für die johanneische Darstellung zu gewinnen. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich manches, was zum Inhalt unseres Evangeliums gehört, erklären. Ich glaube unter ihn vor allem die Festreisen Jesu nach Jerusalem stellen zu müssen. Es ist an sich schon auffallend, daß so oft in unserem Evangelium Jesus nach Jerusalem reist, als Veranlassung der Reise in der Regel eines der jüdischen Feste, sei es das Passahfest oder ein anderes, angegeben wird. Während man auf der einen Seite, wenn man die Darstellung der Synoptiker im Verhältniß zum mosaischen Gesetz und zur jüdischen Sitte betrachtete, es sich nicht ohne Schwierigkeit denken zu können glaubte, daß Jesus während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nur Eine Festreise unternommen haben sollte, muß man auf

der andern Seite, sobald man sich von der Unmöglichkeit überzeugt, die rein historische Ansicht vom johanneischen Evangelium festzuhalten, und noch überdieß bedenkt, wie wenig in diesem Evangelium selbst Jesus als strenger Beobachter jüdischer Satzungen erscheint, wie namentlich in Betreff des Sabbaths, sogar auf die Vermuthung gebracht werden, der Evangelist wolle nur für den Zweck seiner freieren Darstellung die wiederholten Reisen, welche er Jesum nach Jerusalem machen läßt, durch die Feste, welche er dabei erwähnt, motiviren. Kann Jesus den Synoptikern zufolge nicht so oft nach Jerusalem gereist seyn, als ihn unser Evangelist dahin reisen läßt, so fällt mit den Reisen selbst auch die Veranlassung derselben hinweg. Warum ist nun aber bei unserem Evangelisten, so oft er Jesum auf's Neue nach Jerusalem reisen läßt, immer wieder von derselben Veranlassung die Rede? Blickt nicht, ungeachtet der so großen Differenz in Ansehung der Sache selbst, die Abhängigkeit von der synoptischen Tradition auch hier hindurch? Weil einmal nach den Synoptikern Jesus die Eine entscheidende Reise auf das Passahfest machte, so kann sich der Evangelist von der durch die synoptische Tradition bestimmten Anschauungsweise nicht trennen, und es wäre daher nur als eine consequente Erweiterung der synoptischen Tradition anzusehen, daß er auf die gleiche Weise, wie er die Eine Reise zu einer Reihe sich wiederholender Reisen macht, so auch dieselbe Veranlassung sich wiederholen läßt. Aus welchem Grunde sollte denn die von den Festen genommene Veranlassung eine so stehende geworden seyn, wenn wir uns nicht für berechtigt halten können, einen in der Sache selbst liegenden Grund vorauszusetzen *)?

Die allgemeinen Bemerkungen, welche hier der näheren Betrachtung der ersten von unserem Evangelisten erwähnten Festreise Jesu nach Jerusalem voranzustellen waren, erhalten durch den Inhalt der sie betreffenden Erzählung sogleich ihre Bestätigung. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem ist charakteristisch bezeichnet durch den Akt der Tempelreinigung 2, 14. f. Den gleichen Akt erzählen auch die drei Synoptiker Matth. 21, 12. 13. Marc. 11, 15. 16. Luc. 19, 45. 46., nur lassen sie ihn nicht so früh, schon beim ersten Passahfest, sondern erst beim letzten, unmittelbar nach dem feierlichen Einzug Jesu, geschehen. Ungeachtet dieser Zeitdifferenz ist die Identität des erzählten Faktums so evident, daß sie auch die neuesten Interpreten anerkennen und nur fragen, welche der beiden chronologischen Bestimmungen den Vorzug verdiene. Aber auch diese Frage ist nach den bekannten Grundsätzen alsbald entschieden.

*) Vgl. die weitern Bemerkungen gegen Bleek Theol. Jahrb. 1847 S. 92 f.

Unläugbar sey ja, sagt Lücke, die johanneische Erzählung die vollständigere, und nach dem allgemein anerkannten Resultat der neueren Kritik beobachten die synoptischen Evangelien im Ganzen keine chronologische Reihefolge der Begebenheiten. Sie wissen nur von Einem Passahfeste, auf welchem Jesus in Jerusalem war. Es scheine constanter Typus gewesen zu seyn, zuerst mehr gruppenartig als chronologisch zusammenzustellen, was Jesus ausser Jerusalem in Galiläa gelehrt und gethan, sodann die Leidensgeschichte am letzten Passahfeste in Jerusalem seit dem Einzuge zu erzählen. Die Geschichte von der Austreibung des Kaufwesens aus dem Tempel habe großes Aufsehen und tiefen Eindruck gemacht. So habe auch die Erzählung von der Tempelreinigung in die allgemeine evangelische (synoptische) Tradition aufgenommen werden müssen. Aber chronologisch unbestimmt sey sie in die synoptische Leidensgeschichte gekommen, und habe hier den angemessensten Platz gleich nach dem Einzug gefunden. Für diesen Vorzug der johanneischen Chronologie sollen auch innere Gründe sprechen. Eine Handlung der äussern Reform, mit dieser Heftigkeit des Affekts, scheine viel natürlicher in den Anfang, als in den Schluß des öffentlichen Lebens Jesu zu gehören. Selbst wenn man annehmen müßte, Jesus habe seine öffentliche Erklärung, der Messias zu seyn, wirklich länger aufgespart, als nach Johannes scheine, so würde doch eine Handlung, wie diese, im Anfang des Amts den Messias nicht mehr verrathen als die Wunder, womit er auch nach der synoptischen Darstellung alsbald beginne. Alles dieß ist nichts anders als die bekannte willkürliche Voraussetzung, daß in allen Collisionsfällen dieser Art die Synoptiker, Johannes gegenüber, schlechthin Unrecht haben müssen. Wie willkürlich diese Annahme gerade hier ist, hätte Lücke schon aus der Vergleichung der Strauß'schen Erörterung dieses Stücks der evangelischen Geschichte ersehen können. Ganz entgegengesetzt behauptet Strauß, nicht in eine so frühe Zeit, sondern in die letzte Woche des Lebens Jesu passe ein solcher Auftritt vollkommen. So steht Behauptung gegen Behauptung, die Auktorität Lücke's gegen die Auktorität Strauß's, eine Meinung immer wieder gegen eine andere, ohne daß man sieht, wer in einer so problematischen Sache, in welcher dem Einen der Anfang, dem Andern der Schluß des Lebens die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben scheint, zuletzt noch Recht behalten wird. Aber nicht blos die Auktorität des Einen steht gegen die Auktorität des Andern, dasselbe Schwanken zwischen dem Einen und dem Andern findet sehr natürlich auch bei einem und demselben statt, und selbst Strauß gibt an dieser Stelle seines Lebens Jesu, wie freilich auch an so manchen an-

dern, den klaren Beweis, wie unsicher und haltungslos alle Untersuchungen über das Einzelne der evangelischen Geschichte sind, solange man im Ganzen noch nicht auf festere Gesichtspunkte und Principien über das Verhältniß der Evangelien zu einander gekommen ist. In den spätern Ausgaben seines Lebens Jesu hat Strauß mit dem zuvor erwähnten Hauptsatze der ersten eine Erwägung verbunden, welche sich auf die entgegengesetzte Seite wendet, und jenem Satze, so einleuchtend er für sich seyn mag *), wieder alle Schärfe nimmt. Da nämlich der bestimmten Zeitangabe des vierten Evangelisten die übrigen eigentlich ohne Zeitbestimmung gegenüberstehen (sofern wir aus dem von ihnen erzählten Einen jerusalemischen Aufenthalt Jesu nun erst nach Johannes die übrigen auszuscheiden haben), so könne uns, bei unserer mangelhaften Kenntniß der Zeitverhältnisse und näheren Umstände, der Schein größerer innerer Schwierigkeit auf Seiten der Zeitbestimmung im vierten Evangelium noch nicht berechtigen, sie gegen eine andere zu verwerfen, die gar kein bestimmtes Zeugniß für sich habe. Aber welches Zeugniß hat denn die johanneische Zeitbestimmung? Freilich, wenn wir aus dem Einen synoptischen Aufenthalt die übrigen nach Johannes nur auszuscheiden hätten, so müßten auch in dem Einen mehrere andere enthalten seyn, ob es sich aber mit diesem Einen so verhält, ist ja eben die Frage, und es ist daher auch bloße Voraussetzung, daß dieser Eine nicht der wahrhaft Eine, der allein historisch wirkliche ist. Muß das Eine wenigstens für ebenso möglich gehalten werden, als das Andere, so hat auch die synoptische Zeitbestimmung ein ebenso bestimmtes Zeugniß als die johanneische, und wir haben hier demnach die eigene Erscheinung, daß, ungeachtet die innere Wahrscheinlichkeit der Sache selbst von Strauß ganz anders beurtheilt wird, als von Lücke, beide in demselben Resultat zusammenstimmen, daß der johanneischen Darstellung gegen die synoptische nichts vergeben werden darf, weil, wenn aus dem Einen synoptischen Aufenthalt die andern des Johannes erst auszuscheiden seyn sollen, ebendamit auch vorausgesetzt wird, daß Jesus nicht blos einmal, sondern mehreremal in Jerusalem war, obgleich diese Voraussetzung selbst auf nichts anderm beruht, als eben nur darauf, daß die Synoptiker nur von Einem Aufenthalt Jesu in Jerusalem reden, Johannes aber von einem mehrmaligen, womit am Ende dieser kritischen Discussion nur dieselbe Frage wiederkehrt, von welcher sie ausgehen mußte, auf welcher der bei-

*) Daß Jesus nur einmal so handeln konnte, d. h. nur in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit, behauptet auch Br. Bauer a. a. O. S. 77 sehr nachdrücklich.

den Seiten die historische Wahrheit liege, wenn doch die innere Wahrscheinlichkeit der Sache so oder anders beurtheilt werden kann?

Aus diesem beständigen Hin- und Hergetriebenwerden von der einen Seite auf die andere, von Johannes zu den Synoptikern und von diesen hinwiederum zu jenem, kann man nicht herauskommen, solange man sich nicht zu einer Totalanschauung dieses Verhältnisses erhebt. Hat man aber die Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums auf die bisher entwickelte Weise aufgefaßt, so muß sich aus dieser allgemeinen Ansicht in jedem einzelnen Falle die Entscheidung von selbst ergeben, und es kann keinen bessern Beweis für die Richtigkeit der aufgestellten Ansicht geben, als die Consequenz, mit welcher sie sich durchführen läßt. Auch hier dürfen wir nur auf dem bisher verfolgten Wege weiter gehen, um sogleich zu sehen, wie die Sache steht. Ist einmal gewiß, daß dem johanneischen Evangelium eine bestimmte Idee zu Grunde liegt, kann man ferner auch darüber nicht im Zweifel seyn, daß mit dieser Idee die Differenz über das frühere oder spätere Auftreten Jesu in Jerusalem in engem Zusammenhang steht, so sehen wir bei unserm Evangelisten nur in eine frühere Zeit vorgerückt, was nach den Synoptikern in die spätere fällt. Man macht mit Recht geltend, daß Jesus nur einmal so handeln konnte, wie er bei der Tempelreinigung verfuhr; mit demselben Grunde ist aber auch zu behaupten, daß ein Akt, in welchem sich die Absicht einer reformatorischen Thätigkeit so bestimmt und entschieden ankündigt, für keine andere Zeit besser paßt, als für das erste Auftreten Jesu im Tempel. Nicht erst später, nachdem er an denselben Mißbräuchen, von welchen er den Tempel reinigte, schon schweigend und unthätig vorübergegangen war, sondern gleich beim ersten Anblick derselben mußte ihn der Unwille über sie in so hohem Grade ergreifen. Was ist es somit anders, als die innere Consequenz der Sache selbst, wenn unser Evangelist Jesum denselben Akt zwar früher, aber gleichfalls nur bei seinem ersten Auftreten im Tempel vornehmen läßt, und wie klar zeigt sich so in seiner Differenz von den Synoptikern in Ansehung der Zeit zugleich seine Abhängigkeit von ihnen in Ansehung der Sache selbst? Die Sache bleibt so an sich, wie sie ist, sie ist nur vorgerückt mit dem allgemeinen Vorrücken dieser Verhältnisse in eine frühere Zeit, aber ebendamit ist sie nun auch, wie es freilich nicht anders seyn kann, wenigstens unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, in eine andere Combination gebracht, die ganze Umgebung, in welcher sie erscheint, ist eine andere.

Der Evangelist verbindet mit diesem Akt, was gleichfalls in dieser Form

nur ihm angehört, die von Seiten der Juden gemachte Forderung eines legitimirenden σημεῖον, worauf Jesus das geheimnißvolle Wort erwiedert: „brechet diesen Tempel ab, ich will ihn in drei Tagen wieder aufrichten.“ Dieses Wort bezog sich, wie der Evangelist ausdrücklich bemerkt, auf den Tempel seines Leibes, und die Jünger verstunden daher erst nach der Auferstehung Jesu von den Todten den wahren Sinn dieses Ausspruchs. Man sollte denken, nach einer so authentischen, vom Apostel Johannes selbst, als dem Verfasser des Evangeliums, gegebenen Erklärung werde kein Zweifel darüber seyn können, daß der Ausspruch Jesu in keinem andern Sinne als in dem in der Stelle selbst angegebenen zu nehmen sey. Und doch ist unter den neueren Auslegern fast nur Eine Stimme darüber, daß die Deutung des Apostels eine irrige sey, daß sie unmöglich im Sinne Jesu habe liegen können. Die Auktorität des Apostels muß also gegen die Ansicht der Ausleger seines Evangeliums zurückstehen. Und warum denn nicht? entgegnet Lücke. „War denn jene Begeistigung der Apostel, welche mit Apg. 2. oder Joh. 20, 22. anfing, irgendwie eine magische, plötzliche Verwandlung ihres früheren Mißverstehens in ein absolut vollkommenes Verständniß alles Einzelnen, was sie von Jesu je gehört haben? Eben aus christlichem Principe haben wir alle Ursache, anzunehmen, daß die Apostel vermöge des Geistes, der in ihnen war, das Wort und Werk Christi allmählig und durch eigene Arbeit des Geistes immer tiefer und reiner auffassen lernten. Es ist also möglich, daß die spätere christliche Auslegung, sofern sie den Geist der apostolischen wahrhaft in sich aufnimmt, durch philologische Kunst dieselbe im Einzelnen übertrifft. Die Auslegung der Worte und Werke Jesu ist eine unendliche, nie absolut gelöste Aufgabe. Die Apostel haben den Anfang gemacht und den rechten Grund gelegt, den wir nie verlassen dürfen. Aber wenn doch ihr Anfang und Grund eben noch nicht die Vollendung ist, so ist unsere Pflicht, von jenem Grund und Anfang aus das Verständniß Christi im Einzelnen immer mehr zu vollenden ohne Furcht und Kleinlichkeit, aber mit aller Strenge der Wissenschaft.“ Man kann in der That über diese Sprache eines christlichen Auslegers nur erstaunen! Dieselben Ausleger, welche sonst den authentischen Buchstaben der evangelischen Geschichte mit aller Strenge festhalten, dispensiren sich auch wieder von der Anerkennung der apostolischen Auktorität, „der authentischen Erklärung des Lieblingsjüngers, der zugegen war,“ wenn es ihrer subjektiven Willkür so gefällt, ohne zu bedenken, welche Consequenz hierin liegt. Wäre es möglich, daß die Apostel, auch nachdem sie mit dem sie in alle Wahrheit leitenden Geiste schon aus-

gerüstet waren, einen Ausspruch Jesu so völlig mißverstanden haben, wie hier behauptet wird, welche Vorstellung müßten wir uns von ihrer geistigen Befähigung machen, wie ungewiß müßten wir seyn, ob eine solche Unfähigkeit für das wahre Verständniß der Worte und Werke Jesu nicht weit tiefer eingreift, und es uns schlechthin unmöglich macht, durch solche Vermittler die Wahrheit in ihrem geschichtlichen Grunde zu erkennen! Gesetzt aber auch, die Kunst und Wissenschaft der modernen Auslegung dürfte sich so über das Bewußtseyn der Apostel erheben und sich ihrer Auktorität entgegenstellen, so müßte es doch auch mit der ächten Wissenschaft geschehen. Aber man lese nur die unnatürlichen und sprachwidrigen Erklärungen, welche die Ausleger der Reihe nach mit aller Mühe und Kunst der Stelle aufzudringen suchen. „Gesetzt," soll nunmehr nach Lücke in der dritten Ausgabe des Commentars, in welcher die frühere Erklärung durch de Wette verbessert ist, der Sinn der Stelle seyn, „ihr entweihetet nicht nur den Tempel, sondern brächet ihn (statt ihn wieder zu bauen) ganz ab, so habe ich die Macht, ihn in kürzester Zeit wieder aufzubauen (geschweige, das Unwesen im Tempel zu strafen)." Welcher Zusammenhang zwischen Vordersatz und Nachsatz, welcher Sinn überhaupt, welche unnatürliche Ausdrucksweise! Der Imperativform nach fordert also Jesus die Juden auf, eben das zu thun, was er zuvor so streng bestraft hat, aber freilich der Imperativ kann auch hypothetisch genommen werden: gesetzt u. s. w. Es wird somit nur der Fall gesetzt, und wenn dieser Fall, dessen Eintreten doch Jesus nach allem Vorangegangenen nicht wünschen kann, nicht einträte, so könnte Jesus von seiner Macht keinen Gebrauch machen, den Tempel wieder aufzubauen. Welchen Tempel? Den entweihten: hat er denn aber diesen wieder aufgebaut, und konnte er von der Wiederaufbauung desselben Tempels reden, wenn er doch 4, 21. von der Epoche der neuen Religion als von einer Zeit spricht, in welcher man den Vater in Jerusalem so wenig als auf dem Berge Garizim anbeten werde? Man könnte unter ἐγερῶ ohne Rücksicht auf den darin liegenden Begriff der Identität nur die Stiftung der neuen Religion verstehen, aber nur um so weniger läßt sich denken, wie der gesetzte Fall die Bedingung des ἐγείρειν seyn soll. Gegen eine Erklärung, welche so wenig auch nur einen an sich richtigen Gedanken gibt, wird sich der gesunde unbefangene Verstand fort und fort sträuben, und sich nicht eher befriedigt sehen, als bis er aus der Tortur der Ausleger zu dem einfachen, natürlichen, von dem Evangelisten selbst bezeugten Sinn der Stelle zurückgekehrt ist. Man kann daher nur noch fragen, warum denn der Stelle solche Gewalt angethan wer-

den soll? Nimmt man alle theils wirklichen theils erst gemachten Schwierigkeiten, welche man in der Stelle findet, zusammen, so stützt sich die angebliche Nothwendigkeit einer von dem Sinne des Evangelisten abweichenden Erklärung auf den Hauptgrund, daß Jesus unter den damaligen Verhältnissen unmöglich so habe reden können. Er trete ja eben erst öffentlich auf. Die Juden widersetzen sich seinem reformatorischen Werke an sich nicht, sie fordern nur eine Legitimation dafür. Je mehr dieß nach bestehendem Rechte und von ihrem Standpunkte aus in Ordnung war, desto weniger habe ihnen Jesus daraus einen solchen Vorwurf machen können, daß er etwas weissagte, oder vor etwas warnte, woran sie jetzt noch von fern nicht dachten, ihn zu tödten. Ferner, da Jesus auf die Forderung der Juden eingehe, wie konnte er ihnen ein Zeichen geben wollen, welches so hypothetisch und in weiter Ferne ihnen durchaus unverständlich seyn mußte, auch dann, wenn sie fähig und aufgelegt gewesen wären, seine Rede nicht buchstäblich zu verstehen? Wie oft auch Jesus in seinen Gesprächen mit den Juden eine überraschende Wendung nehme, eine so zweckwidrige, durchaus unverständliche Antwort gebe er ihnen nirgends. Auch Matth. 12, 37—42, auf welche Stelle man sich beruft, sey der Fall ein ganz anderer. Man kann dieß in der Hauptsache zugeben, ja man muß es zugeben: Jesus konnte nicht so reden. Aber geziemt es einem Exegeten, welcher alle Strenge der Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen will, so zu schließen: weil Jesus nicht so reden konnte, also hat ihn auch der Evangelist nicht so reden lassen können. Wie viele Fragen liegen dazwischen, welche ganz anders beantwortet seyn müßten, als sie der bisherigen Untersuchung zufolge beantwortet werden können, um so schließen zu dürfen! Unstreitig hätte der Evangelist Jesum nicht so reden lassen können, wenn er nichts anders seyn wollte, als ein historischer Referent; hatte er aber bei seiner Darstellung einen ganz andern Zweck, als einen rein historischen, so stellt sich die Sache sogleich in einem andern Lichte dar. Die ganze Scene hat sich schon dadurch geändert, daß der Schauplatz der jerusalemischen Wirksamkeit in eine so frühe Zeit vorgerückt ist. Ebendadurch ist Jesus, wenn auch nicht zeitlich, doch räumlich, durch seine ganze Umgebung, die ganze Bedeutung seiner Verhältnisse, dem Gedanken seines Todes näher gerückt. Der Evangelist schließt sich auch hier der Sache nach genau an die Synoptiker an, welche Jesum die Reise nach Jerusalem nur im Bewußtseyn seines Todes unternehmen lassen, Matth. 16, 21. 20, 17 f., er hat also nur in eine frühere Zeit verlegt, was erst später stattfand. Je ferner aber gleichwohl der

Zeit nach diese Katastrophe noch war, desto verhüllter lag sie noch vor dem Auge, und es erklärt sich hieraus sehr natürlich, daß ihn der Evangelist nur in dunkeln, geheimnißvollen, bildlich änigmatischen Aussprüchen davon reden läßt. Es gehört dieß zur Eigenthümlichkeit unsers Evangeliums, daher geschieht es auch nicht blos einmal, sondern wiederholt, so daß man sieht, wie wenig es blos etwas Zufälliges ist. Wie kann man es demnach hier so auffallend finden, wenn doch Jesus auch 3, 14. (wo Lücke selbst ὑψωθῆναι von der Kreuzigung versteht) dasselbe thut, und wenn die Juden schon 5, 28. die Absicht hatten, ihn zu tödten? Oder wie kann man an der Art und Weise, wie der Evangelist 2, 11. Jesum von seinem Tode reden läßt, so großen Anstoß nehmen, wenn er doch 3, 14. sich eines gleichen Symbols bedient? Soll denn die von Moses in der Wüste aufgehängte Schlange als Bild des Kreuzestodes für Nikodemus verständlicher gewesen seyn, als für die Juden das Abbrechen des Tempels und seine Wiederaufrichtung in drei Tagen? Auch das hat man bei der Erklärung der Stelle 2, 19. ganz übersehen, daß ein σημεῖον, nach dem johanneischen Begriff desselben, nichts so unsinnliches ist, wie die Stiftung eines neuen geistigen Gottesdienstes oder die Reform des alten wäre. Auch aus diesem Grunde paßt die Stelle nur auf die Auferstehung, und wenn nun in diesem Zusammenhang von der Auferstehung die Rede ist, so wird auch darüber kein weiterer Streit seyn können, wie sich der Ausspruch Jesu zu der von den Juden gemachten Forderung in Betreff des σημεῖον verhält. Indem Jesus zwar kein σημεῖον gewährt, aber statt des für die Gegenwart verweigerten σημεῖον um so emphatischer auf das künftige σημεῖον der Auferstehung verweist, sehen wir hier ganz dasselbe vor uns, wovon bei den Synoptikern Matth. 12, 39. die Rede ist. Diese Stelle hatte der Evangelist ohne Zweifel vor Augen, so wie er auch darin im Kreise der synoptischen Tradition bleibt, daß auch Matth. 21, 23. Marc. 11, 27. 28. Luc. 26, 2. kurze Zeit nach der Tempelreinigung die Hohenpriester und Aeltesten mit der Frage vor Jesum treten: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; eine Frage, welche dasselbe sagt, wie Joh. 2, 14. die Frage der Juden τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; was endlich noch das λύειν τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐγείρειν ἐν τρισὶν ἡμέραις betrifft, so kann man nicht umhin, dabei an Matth. 26, 61. zurückzudenken. Zwar sind es nur falsche Zeugen, welche dieß behaupten, aber daß irgend ein, hier nur verdrehter, Ausspruch Jesu dieser Art zu Grunde lag, ist theils an sich, theils auch wegen der Stelle Ap.Gesch. 6, 14. wahrscheinlich. Was Jesus Joh. 2, 19. von dem Tempel seines

Leibes sagt, ist Matth. 26, 61. von dem wirklichen Tempel gesagt. Irgend eine Beziehung des Ausspruchs Joh. 2, 19. auf den wirklichen Tempel möchte im Zusammenhang der Stelle liegen. Die Vermittlung gibt die Stelle Marc. 14, 58., wo von dem *ναὸς χειροποίητος* ein *ἄλλος ναὸς ἀχειροποίητος* unterschieden wird, und verschiedene Beziehungen in einander übergehen. Der *ναὸς χειροποίητος* ist der wirkliche Tempel, die drei Tage gehen auf die Auferstehung, und der *ναὸς ἀχειροποίητος* bezieht sich auf beides, auf die Auferstehung und die neue geistige Religion. Mag sich nun der wirkliche Ausspruch Jesu zunächst auf seinen Tod und seine Auferstehung, oder auf die neue Religion an der Stelle der alten, oder auch auf beides zugleich bezogen haben, in jedem Fall wird, was Joh. 2, 19. vor allem von der Auferstehung Jesu verstanden werden muß, von selbst zugleich ein Symbol der neuen geistigen Religion. Brechet diesen Tempel ab, sagt Jesus von seinem Leibe, welcher wie der wirkliche Tempel abgebrochen werden kann, ich werde ihn in drei Tagen wieder aufrichten, durch meine Auferstehung, und wie der getödtete Leib wieder aufersteht, so gibt es nicht blos einen *ναὸς χειροποίητος*, sondern auch einen *ναὸς ἀχειροποίητος*, welcher, wenn der alte Cultus in sich zerfallen, oder dieser von Menschenhänden gemachte Tempel abgebrochen ist, als die neue geistige Religion an die Stelle der alten tritt. So ist demnach auch der Ausspruch Jesu Joh. 2, 19. auf synoptische Elemente zurückzuführen, welche in der Form, in welcher der Evangelist sie wiedergibt, ihm ein gleich inhaltsreiches Symbol des Todes Jesu werden, wie die Schlange des Moses 3, 14 *).

*) Was Bleek Beitr. S. 226 zur Vertheidigung der oben widerlegten Erklärung sagt, macht die Sache nicht besser, es ist nur ein neuer Beweis der Willkür dieser Interpreten. Er meint, weil ich nicht werde in Abrede stellen können, daß der ursprünglich nicht auf die Auferstehung sich beziehende Ausspruch nach der am dritten Tage erfolgten Auferstehung von den Jüngern leicht darauf habe bezogen werden können, werde ich wohl auch das zuzugeben mich veranlaßt finden, daß nach allen Gründen der Wahrscheinlichkeit der Ausspruch wirklich geschichtlich sey, nicht vom Evangelisten erdichtet, und daß er von dem Herrn in einer andern Beziehung gemeint sey, als der Evangelist ihn deute. Dieß zuzugeben sehe ich mich keineswegs veranlaßt, aus dem einfachen Grunde, weil dieß eben die oben widerlegte Erklärung ist. Lautete der Ausspruch Jesu ursprünglich ganz so, wie ihn der Evangelist anführt, so muß er auch schon ursprünglich sich auf die Auferstehung bezogen haben, weil jede andere Erklärung zu gezwungen und unnatürlich ist, als daß sie die wahre seyn könnte. Soll er daher von Jesus in einer andern Be-

3. Der Glaube und der Unglaube in ihren verschiedenen Formen und in ihrem Proceß mit einander. Zeichen und Werke.

Kap. 3. 4. 5. 6.

Obgleich Jesus dem Verlangen der Juden nach einem σημεῖον nicht entspricht, sondern nur auf seinen Tod hinweist, um das endliche, sowohl negative als positive Resultat seiner Wirksamkeit mit dem ersten Anfang seines Auftretens in Jerusalem zu einer großartigen Totalanschauung zusammenzufassen, so läßt er es doch nicht an σημεῖα fehlen, welche geeignet sind, den Glauben an ihn zu erwecken, und auch wirklich bei vielen den Glauben an ihn bewirken, aber freilich nur auf äußerliche, nicht tiefer im Innern begründete Weise, 2, 23 — 25. Hiemit treten wir nun erst in die Sphäre ein, in welcher der zwischen Jesus und den ihm gegenüberstehenden Menschen, besonders den Juden im engern Sinn, sich entwickelnde Proceß des Glaubens und Unglaubens seinen Anfang nimmt. Das erste Hauptmoment dieses Processes enthalten die vier Kapitel 3 — 6, in welchen Jesus bald in Judäa, bald in Galiläa auftritt, mit Juden und Samaritanern verkehrt, zwar Glauben findet, aber auch schon auf einen Unglauben stößt, welcher, wie schon jetzt deutlich zu sehen ist, einen tief liegenden Gegensatz in sich schließt. Die Bestandtheile dieses Abschnitts bilden durch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Formen, in welchen Glaube und Unglaube in ihrem Verhältniß zu einander erscheinen, und mehr oder minder in einander eingreifen, eine zusammengehörende Gruppe.

Die beiden Erzählungen Kap. 3 und 4, die Unterredung Jesu mit Nikodemus und die mit der Samaritanerin, stehen wohl nicht zufällig so nahe neben einander. Wie beide sich dadurch aus dem Zusammenhang der übrigen Geschichte besonders hervorheben, daß Jesus hier wie dort einem bestimmten einzelnen Individuum auf eigenthümliche Weise gegenübersteht, so haben sie auch das mit einander gemein, daß sich in der synoptischen Tradition nichts nachweisen läßt, was auch nur eine entferntere Beziehung auf sie hätte. Ja die Synoptiker melden nicht nur nichts von diesen beiden Personen und den Gesprächen Jesu mit ihnen, sie scheinen ihnen sogar nicht einmal eine Stelle in ihrer Geschichtserzählung gestatten zu wollen. Der den Synoptikern völlig

ziehung gemeint gewesen seyn, als der Evangelist ihn deutet, so spricht nicht, wie Bleek behauptet, die allergrößte, sondern vielmehr die allergeringste Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Evangelist ihn ganz in der ursprünglichen Form gegeben habe.

unbekannte Nikodemus wird von unserem Evangelisten 19, 39. mit dem den Synoptikern wohl bekannten Joseph von Arimathia zusammen genannt. Beide bestatten mit einander den Leib Jesu. Wie auffallend ist es nun, daß die Synoptiker auch hier von Nikodemus schweigen, wenn doch dieselbe denkwürdige Handlung auch dem Nikodemus dasselbe Andenken in der evangelischen Tradition hätte erhalten sollen, wie dem Joseph von Arimathia? Eine gleiche Schwierigkeit findet bei der Kap. 4 erzählten Scene in Samarien statt. Mag man auch aus Luc. 9, 52. schließen, daß Jesus, ungeachtet des den Jüngern Matth. 10, 5. gegebenen Verbots, für seine Person Samarien nicht ganz vermieden habe, so contrastirt doch das nach derselben Stelle bei Lucas von den Samaritanern gegen Jesus bewiesene Benehmen gar zu sehr mit der Bereitwilligkeit, mit welcher nach Joh. 4. ein großer Theil von ihnen sich schon zum Glauben an ihn hatte bekehren lassen. Wenn übrigens auch darauf kein weiteres Gewicht gelegt wird, so sind wir doch in jedem Falle, je weniger sich für diese beiden hier mit Jesu sich unterredenden Personen ein Anknüpfungspunkt in der synoptischen Tradition nachweisen läßt, nur um so mehr berechtigt, sie zur Eigenthümlichkeit der johanneischen Darstellungsweise zu rechnen. Mag bei den beiden Erzählungen mehr oder weniger Faktisches vorausgesetzt werden, es tritt wenigstens sehr gegen den allgemeinen Gesichtspunkt zurück, aus welchem der Evangelist die in ihnen auftretenden Personen betrachtet wissen will. Sie gelten ihm als Typen für eine bestimmte Weise des glaubigen Verhaltens zu Jesus, als Repräsentanten einer gewissen Klasse von Menschen. Nikodemus repräsentirt das glaubige Judenthum: was durch die Macht der Persönlichkeit Jesu, den Eindruck seiner Wunder und Werke, die Wahrheit seiner Lehre bei dem nicht ganz unempfänglichen Theile des jüdischen Volkes bewirkt werden konnte, sehen wir in ihm uns vor Augen gestellt. Er glaubt an Jesum, erkennt in ihm einen von Gott gesandten Lehrer, und bleibt auch in der Folge ein Anhänger der Sache und Person Jesu, welcher es nicht an Beweisen seiner Achtung und Theilnahme fehlen läßt (vgl. 7, 50. 19, 39.). Aber, wie er schon hier nur bei Nacht zu Jesu kommt, so wagt er es überhaupt nicht, seinen Glauben offen auszusprechen, aus Furcht vor den Juden (vgl. 12, 42), er glaubt nur im Stillen, ohne daß sein Glaube die Kraft hat, die Bande seines jüdischen Sinnes zu durchbrechen, und der Grund hievon, daß sein Glaube diese Kraft nicht hat, und eben darum nicht der wahre entschiedene Glaube ist, liegt darin, daß er nur um der Zeichen willen glaubt. Die *σημεῖα* sind zwar die nothwendige Vermittlung des Glaubens an Jesum, sie

sind wenigstens um der Menschen willen nothwendig; ohne daß Jesus σημεῖα thut, könnte er auch bei den Menschen, wie sie sind, keinen Anspruch auf Glauben machen, aber die σημεῖα sind auch nur eine äußere Vermittlung des Glaubens, sie haben bei allem, was sie sonst seyn mögen, eine sinnliche, endliche, vergängliche Seite, welche an ihnen erst aufgehoben werden muß, wenn es durch sie zum rechten Glauben kommen soll. Die σημεῖα sind bei Nikodemus der Grund seines Glaubens an Jesus, nicht ohne Beziehung auf ihn wird schon 2, 23 gesagt, daß viele in Jerusalem an Jesum geglaubt haben, weil sie die Zeichen sahen, die er that, so wenig auch Jesus einem solchen Glauben einen innern Werth zuschreiben konnte. Durch die σημεῖα wird so auch Nikodemus zu Jesus geführt, wie er ja selbst sogleich als den Grund seines Kommens ausspricht, daß niemand solche σημεῖα thun könne, wenn nicht Gott mit ihm sey. Je mehr er aber dieses Grundes seines Glaubens sich bewußt ist, mit desto größerem Nachdruck hält ihm Jesus sogleich entgegen, daß es auf etwas ganz Anderes, als die einzige Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes, ankomme, die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, oder die Geburt von oben aus dem Princip des Geistes. Der Glaube um der σημεῖα willen verhält sich zu dem wahren Glauben, wie das Aeußere zum Innern, oder das Fleischliche zum Geistigen, und es ist daher nichts Anderes, als die weitere Beschreibung des an den σημεῖα haftenden Glaubens, wenn Nikodemus, so billig man auch seinen Unverstand beurtheilen mag, als ein Lehrer in Israel erscheint, welchem es in seiner Unfähigkeit, sich über das sinnlich Empirische zu geistigen Begriffen zu erheben, eben deßwegen auch an aller Empfänglichkeit für den wahren Glauben an Jesum fehlt, als den Einen, durch dessen Vermittlung uns das Himmlische mitgetheilt werden kann. Daß also so viele Menschen den wahren, zum ewigen Leben führenden Glauben nicht haben, hat seinen Grund in ihrer intellektuellen Unfähigkeit. Wenn nun aber auch diese Unfähigkeit nur intellektueller Art ist, und es insofern zu einer gewissen Form des Glaubens bringt, zu dem Glauben um der σημεῖα willen, welcher von dem eigentlichen Unglauben wesentlich verschieden zu seyn scheint, so ist doch dieser blos äußerliche Glaube in seiner Wurzel mit dem eigentlichen Unglauben aufs engste verwandt, er ist nur auf der intellektuellen Seite, was der Unglaube auf der ethischen ist, ihre Einheit aber haben beide in derselben Liebe der Menschen zur Finsterniß, welche sich zum Licht nur negativ verhalten kann. Es hat daher eine sehr nahe und wesentliche Beziehung auf den Hauptbegriff, um welchen es sich in der Unterredung

Jesu mit Nikodemus handelt, den äußerlichen, nur an den σημεῖα hängenden, und darum auch nie in das Wesen der Sache selbst eindringenden Glauben, wenn Jesus in seiner weiteren Rede zu dem Satze fortgeht, das Kommen des Lichts in die Welt sey unmittelbar auch eine Krisis, eine Scheidung, durch welche es zur Entscheidung darüber komme, wer der Finsterniß oder dem Licht angehöre. Wer das Princip der Finsterniß in sich hat, kann das Licht nur hassen, von ihm nur abgestoßen werden, wer dagegen das Princip des Lichts in sich hat, kann vom Lichte nur angezogen werden. Werden die Menschen auf diese Weise nach dem Gegensatz der beiden Principien Licht und Finsterniß klassificirt, so kann kein Zweifel darüber seyn, auf welche der beiden Seiten Nikodemus mit seinem äußerlichen, ungeistigen Glauben gehört. Es ist ein Glaube, welcher selbst nur eine Form desselben Unglaubens ist, in welchem es dem von der Macht der Finsterniß beherrschten jüdischen Volke durchaus an einem, für die geistige Aufgabe des messianischen Gottesreichs empfänglichen Sinne fehlt. Das Objekt des wahren Glaubens ist der für den Zweck des Glaubens, gleich der Schlange in der Wüste, erhöhte Menschensohn, jener äußere Glaube aber richtet sich nicht auf dieses Object, er hält sich nur an die σημεῖα.

Wie Nikodemus der Repräsentant des auch in seinem Glauben ungläubigen Judenthums ist, so stellt sich uns in der Samaritanerin das für den Glauben an Jesum empfängliche Heidenthum dar. Als Heiden galten ja die Samaritaner dem orthodoxen Juden und auf die Ansicht, welche der Jude von den Samaritanern hatte, macht uns der Evangelist hier ausdrücklich aufmerksam. Zwar fehlt es auch der Samaritanerin an dem rechten Verständniß der Reden Jesu, auch sie faßt das geistlich Gemeinte nur sinnlich auf, aber sie äußert doch sogleich ein Verlangen nach dem den Durst auf immer stillenden Wasser, und hat zu dem Messias das Vertrauen, daß er über alles Aufschluß geben werde, was sich auf die wahre Anbetung Gottes bezieht. Und wenn gleich auch ihr Glaube sich nur auf etwas Aeußeres stützt, so gehört doch diese äußere Vermittlung des Glaubens nicht in die eigentliche Kategorie der σημεῖα, und hat daher auch nicht das sinnliche Gepräge derselben; sie ist nur eine der Proben des übernatürlichen Wissens Jesu, welche auch sonst nicht zu den σημεῖα gerechnet werden, und auch dieses äußerlich Vermittelnde wird zuletzt dadurch wieder aufgehoben, daß die Samaritaner Jesu um seines Wortes willen glauben (V. 41). Der Evangelist hebt dieß auf bemerkenswerthe Weise hervor, indem er die Samaritaner, welche zuerst auf das Wort der Frau, die das Gespräch mit Jesu hatte, geglaubt hatten, auf die von ihr gegebene

Versicherung, daß er ihr alles, was sie gethan, gesagt, also aus demselben Grunde, wie die Frau selbst, nunmehr, nachdem Jesus zwei Tage bei ihnen geblieben war, zu der Frau sagen läßt: wir glauben nicht mehr um deines Geredes willen, denn wir selbst haben gehört und wissen, daß dieser ist wahrhaft der Erlöser der Welt, Christus. Als Glaubige, wie sie seyn sollen, will dadurch der Evangelist die Samaritaner schildern, und Glaubige der rechten Art sind sie, weil sie jenes äußerlich Vermittelnde ihres Glaubens, das nur der erste Anfang des Glaubens ist, nicht mehr nöthig haben, sondern das Wort Jesu selbst der unmittelbare Grund ihres Glaubens ist. Das ist der zu seiner Selbstständigkeit, so zu sagen, zu seiner männlichen Reife gekommene Glaube, zu welchem der Glaube der Frau nur die Einleitung und Vorbereitung war, aber wenn auch der Glaube der Frau selbst noch nicht dieser höhere vollkommene Glaube war, so ist er doch von ihm nicht zu trennen, er ist selbst schon der Uebergang, die erste Stufe der Empfänglichkeit für ihn. Ist die samaritanische Frau, wie sie erscheint, als die Repräsentantin des glaubigen Heidenthums zu betrachten, so muß sie mit den durch sie bekehrten Samaritanern zusammengenommen werden, und ihr Glaube bildet so einen Gegensatz zu dem Glauben des Nikodemus: wie der blos äußerliche Glaube des Nikodemus in seiner Wurzel nicht wesentlich verschieden ist von dem Unglauben der Juden, so schließt dagegen der noch unvollkommene Glaube der Samaritanerin in seiner Empfänglichkeit für das messianische Heil den wahren Glauben schon in sich. Der Abschnitt 4, 1 — 42 ist, wie der Abschnitt 3, 1 — 21, in seinem ganzen Zusammenhang zu nehmen. Wie Kap. 3, was 18 — 21 noch gesagt wird, nicht zufällig auf das Vorangehende folgt, so schließt sich auch K. 4. V. 34 — 42 in engem Zusammenhang an die Haupterzählung an. Wie sich Kap. 3 der sich äußernde Glaube des Nikodemus in dem Gegensatz des Lichts und der Finsterniß wieder zum Unglauben der Juden verfinstert, so steht im Glauben der Samaritanerin die glaubige Heidenwelt schon im hellen Lichte eines reifen Erndtefeldes vor uns. Was V. 35 f. von dem Säen und Erndten, von der Arbeit und der Frucht der Arbeit gesagt wird, kann nur darauf bezogen werden, daß die Jünger zwar nicht bei der Unterredung Jesu mit der Samaritanerin, wohl aber dabei zugegen waren, als die Samaritaner in Folge derselben aus der Stadt zu Jesu herbeiströmten. Den Jüngern fiel so gleichsam eine Erndte zu, wo sie nicht selbst gesäet hatten. Diese Erndte ist aber nur das Vorbild jener großen Erndte, welche ihrer in der Heidenwelt wartete. Unter den Heiden, deren Erstlinge gleichsam diese Samaritaner sind,

war die den Aposteln bestimmte Erndte. Aber daß ihnen hier eine so reiche Erndte zufiel, hatten sie nur dem schon von Jesus selbst begründeten Glauben an ihn, dem Samen, welchen er selbst schon ausgestreut hatte, zu verdanken, es war ein Erfolg, welchen sie nicht sowohl sich, als vielmehr nur ihm zuzuschreiben hatten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Evangelist hier die aus der Apostelgeschichte bekannte Bekehrung Samariens vor Augen hat, aber nur sofern sie der Anfang des Glaubens war, welchen das Evangelium nicht unter den Juden, sondern unter den Heiden fand, zu welchen die Samaritaner den Uebergang machten, und es stehen so in diesen beiden Erzählungen die Hauptpersonen derselben als bedeutungsvolle Typen neben einander, Nikodemus als das unempfängliche, dem Glauben sich verschließende und äußerlich bleibende Judenthum, die Samaritanerin als das empfängliche, dem Glauben sich bereitwillig öffnende, und ein weites Erndtefeld darbietende Heidenthum *).

*) Die Erklärer wissen nicht recht, in welches Verhältniß sie die Erzählung Joh. 4, 35—42 zu Apostelgesch. 8, 5 f. setzen sollen, ob unter der schon nahen Erndte, von welcher Jesus spricht, die damals von ihm selbst, oder die erst von den Aposteln bekehrten Samaritaner zu verstehen sind. De Wette meint, so empirisch nahe sei die Erndte in Samarien nicht gewesen, Jesus selbst spreche V. 38 von einer spätern Erndte, welche erst die Jünger schneiden würden, er habe unstreitig die Bekehrung der Samaritaner A.G. 8, 5 f. vor Augen, und das Ganze sei ein prophetischer Blick, der im Geiste sehe, was noch nicht da sey. Allein ohne ein Gegenwärtiges, was auch die Jünger wahrnehmen konnten, entgegnet Lücke, wäre die Aufforderung, die Augen aufzuheben, kaum begreiflich. Freilich, aber wozu kann man weiter sagen, die so emphatische Aufforderung, die Augen aufzuheben zur Anschauung des schon weißen Erndtefeldes, wenn, was damals in Samarien geschah, ein so schwacher Anfang der schon nahen Erndte war, daß bei der Bekehrung Samariens durch die Apostel auch nicht eine Spur des früheren, wie man denken muß, so wichtigen Ereignisses sich zeigt? Es erklärt sich dieß nur daraus, daß der Abschnitt Joh. Kap. 4 überhaupt nicht historisch, sondern bildlich, typisch zu nehmen ist, aber auch so wäre die große Emphase, mit welcher von der Empfänglichkeit der Samaritaner für den Glauben an Jesus, wie sie sich in der Folge bei der Bekehrung Samariens durch die Apostel faktisch bewährte, die Rede ist, noch nicht erklärt, wenn wir nicht annehmen, daß der Evangelist in den Samaritanern die Erstlinge der großen Erndte sieht, welcher das Evangelium unter den Heiden entgegenging. In den Samaritanern, welche, in so naher Beziehung sie zum Judenthum stunden, doch gewöhnlich nur als Heiden galten, konnte man mit Recht schon den Uebergang des Evangeliums zu den Heiden sehen.

Auf die beiden Erzählungen von Nikodemus und der Samaritanerin folgt eine andere, welche wohl auch nicht zufällig in diesen Zusammenhang zu stehen gekommen ist. Kap. 4. V. 43—54 wird eine Wunderheilung erzählt, welche auf die Bitte eines königlichen Dieners in Kapernaum an dem kranken, dem Tode nahen Sohne desselben erfolgte. Auch die Synoptiker Matth. 8, 5 f. Luc. 7, 1 f. wissen von einer Wunderheilung ganz derselben Art. Die Interpreten sind, wie natürlich, wegen der Differenzen, welche schon zwischen Matthäus und Lucas, noch mehr aber zwischen diesen beiden auf der einen, und dem Johannes auf der andern Seite stattfinden, der Ansicht, daß wenigstens zwei von einander verschiedene Begebenheiten dieser Art vorgefallen seyen, ihre Identität kann jedoch, wie Strauß gezeigt hat, keinem gegründeten Zweifel unterliegen. Die Frage ist hier für uns vor allem, aus welchem Gesichtspunkt unser Evangelist die von ihm erzählte Wunderheilung betrachtet wissen will. Darüber muß schon der Zusammenhang entscheiden, in welchen er sie gestellt hat. In den beiden Erzählungen von Nikodemus und der Samaritanerin handelt es sich um den Glauben an Jesus, sofern derselbe entweder durch σημεῖα, oder durch Beweise des übernatürlichen Wissens, wie Jesus der Samaritanerin einen solchen gab, vermittelt und bedingt ist. Den Glauben um der σημεῖα willen verwirft Jesus gegen Nikodemus ausdrücklich, und in der Erzählung von der Samaritanerin zielt wenigstens alles darauf hin, das äußerlich Vermittelnde, von welchem ihr Glaube ausging, wieder aufzuheben. Gehen wir davon aus, so muß uns sogleich in die Augen fallen, wie entschieden und nachdrücklich Jesus sich gegen einen Glauben erklärt, welcher, ohne σημεῖα und τέρατα zu seiner Voraussetzung zu haben, gar nicht zu Stande kommen kann. Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, sagt er V. 48., so ist für euch keine Möglichkeit da, zu glauben. Jesus will hiemit den nur an den σημεῖα und τέρατα hängenden Glauben als einen an sich werthlosen bezeichnen; wenn man, will er unstreitig sagen, nicht anders glaubt, als so, daß man σημεῖα und τέρατα vor sich hat, so steht man auf der niedrigsten Stufe des Glaubens, in einem solchen Glauben ist das rein Aeußerliche, das Sinnliche, so überwiegend, daß wer nur so glaubt, eigentlich gar nicht glaubt. Eben deßwegen aber verhalten sich die σημεῖα und τέρατα selbst zum Glauben negativ, sie führen nicht zum wahren innern Glauben, sondern nur zum äußern, falschen. Wie kann nun aber Jesus, während er über den Glauben um der σημεῖα und τέρατα willen ein so starkes Wort ausspricht, zugleich ein Wunder thun, das doch auch in die Klasse der σημεῖα und τέρατα gehört, ja sogar alles,

was man bisher von σημεῖα und τέρατα gesehen hat, noch überbieten zu wollen scheint, wie kann er also jenen Glauben bestreiten und verwerfen, und ihn doch zugleich befördern und ihm eine neue Nahrung geben? Dieß ist die Frage, von welcher hier das richtige Verständniß unseres Evangeliums abhängt. Ueber diese Frage wissen aber die Ausleger nur eine sehr ungenügende Auskunft zu geben. Denn was will es heißen, wenn Lücke sagt, der Ausspruch Jesu gehöre der mehr kritischen, sondernden, abweisenden Richtung an, welche auf das Innere, Geistige dringe, die eigentliche Wurzel des Reichs Gottes? Nachdem Jesus durch die Wunder, als erste Offenbarungen seiner Herrlichkeit für den äußern Sinn, die Aufmerksamkeit, die äußere Geneigtheit erregt hatte, habe er je länger je mehr das sinnliche, blos äußerliche Element aus dem Glauben seiner Zeitgenossen ausscheiden wollen. Nach Johannes könne er nicht früh genug damit anfangen. Schon in dem Gespräch mit Nikodemus trete diese Richtung hervor, und werde immer deutlicher und bestimmter. Seine Werke, darunter auch seine Wunder, sollen für ihn zeugen, aber seine Worte und der innerste Gottestrieb zur Wahrheit bleiben die Hauptsache, die er immer mehr geltend mache. So verweise Jesus nun auch dem βασιλικὸς den bloßen Wunderglauben. Allem diesem zufolge sollte man nun nicht blos die Verweisung des Wunderglaubens, sondern auch die Verweigerung des verlangten Wunders erwarten, und wenn man sich auf die Aussprüche Matth. 16, 1 f. Luc. 11, 29 f. Joh. 6, 30 f. als verwandte beruft, so beweisen ja eben diese Stellen, daß Jesus in den Fällen, von welchen in ihnen die Rede ist, jenen Aussprüchen gemäß ganz anders gehandelt hat. Allein, sagt nun Lücke weiter, er läßt den Vater um so weniger ohne Hülfe, da, wie die Galiläer einmal waren, solche ἔργα eben den Zweck hatten, sie zum Glauben zu erregen. Als der βασιλικὸς mit Vertrauen fortfahre, in Jesum zu dringen, er möge doch kommen, und den sterbenden Sohn retten, da scheine es, als wähle Jesus die schnellste Form der Rettung. Also nur um dem bittenden Vater seinen Wunsch so schnell als möglich zu erfüllen, oder um seiner, wie de Wette noch treffender sich ausdrückt, auf die kürzeste Weise loszuwerden, that Jesus hier das Wunder. Ist dieß, muß man mit Recht fragen, eine Jesu würdige Handlungsweise? Sind die Wunder nur dazu da, um eine ärztliche Hülfe zu gewähren, und konnte eine solche Wunderhülfe von Jesu auch dann gewährt werden, wenn er „zu Gunsten seiner höhern sittlichen Lehrthätigkeit dieser Art von Wirksamkeit gern überhoben gewesen wäre“? Sagt man mit de Wette weiter, die unwillige Bemerkung Jesu sei nicht zunächst gegen den Bittenden gerichtet, welcher nicht kam,

um einen Glaubensbeweis zu fordern, sondern gegen die Zeitgenossen überhaupt, welche der Wunder zum Glauben bedurften, und Jesum zu dieser Art von Wirksamkeit nöthigten, so folgt hieraus, wenn man auch davon absieht, daß unpassend genug gegen den βασιλικὸς selbst ein auf ihn selbst sich nicht beziehender, so starker Tadel ausgesprochen ist, in jedem Fall, daß hier gar nicht der Ort war, wo Jesus ein Wunder thun konnte. Ein Wunder, wo es nicht für den Glauben nöthig ist, zu thun, ist ebenso gegen den Begriff des Wunders, als es demselben widerspricht, mit Baumgarten-Crusius zu sagen, es werde hier nicht das Wunder, sondern nur der Wunderglaube herabgesetzt, wie wenn Wunder zu etwas anderem da seyn könnten, als einzig nur dazu, um geglaubt zu werden. Es bleibt daher immer bei dem Widerspruch, welchen Bruno Bauer *) richtig so bestimmt: Trotz der harten Abfertigung wiederholt der Königliche seine Bitte, ohne etwas Neues zu sagen, ohne auch nur auf den Vorwurf des Herrn Rücksicht zu nehmen. Und was thut Jesus? Mehr als der Vater des Knaben erst bat, und mehr als er selbst so eben verweigert hatte. Der hatte ihn gebeten, er möge nach Kapernaum herabkommen, aber Jesus sagt schon hier, wo er noch in Kana steht: dein Sohn lebt. Dieser Widerspruch soll nun aber nach der Ansicht, welche dieser Kritiker von dem Charakter unseres Evangeliums hat, ganz nur die eigenste Schuld des überhaupt in Widersprüche sich verlierenden Evangelisten seyn, die unvermeidliche Folge der dogmatischen Reflexion, mit welcher er einen von den Synoptikern gegebenen, seine Sprödigkeit nicht verlierenden Stoff bearbeitet habe. Wollte er den Herrn sich so mißbilligend über die Bitte des Mannes aussprechen lassen, weil ihn die Theorie beherrschte, der Glaube um der Wunder willen sei ein unvollkommener, so mußte er diesen auch nur um ein gewöhnliches Wunder bitten lassen, denn als die äußerste Vermessenheit hätte es gestraft werden müssen, wenn der Vater gebeten hätte, der Herr möge schon aus der Ferne den Sohn heilen. Nun aber habe den Verfasser der Grundstoff gezwungen, eine Heilung aus der Ferne zu berichten, und so sei es geschehen, daß dieselbe so unpassend nach der schroffen Zurechtweisung einer viel geringeren Bitte erfolgte. Die ursprüngliche Form des Grundstoffes habe sich endlich auch darin noch erhalten, daß der Vater des Kranken auch nachher, nachdem er so barsch abgefertigt war, auf demselben Standpunkt des festen Glaubens stehe, den er schon vorher einnahm. Natürlich! denn sein Glaube habe von jenen harten Worten gar nicht getroffen werden können, und als wäre nichts, was ihn anginge, geschehen, müsse er

*) A. a. O. S. 165.

seine Bitte wiederholen, weil der Evangelist, nachdem er durch die Einmischung seiner Theorie völlig von dem vorliegenden Stoff abgekommen war, einer Brücke bedurfte, die ihm endlich den Uebergang zu dem Wunder möglich machte.

In der That, wenn dieß der wahre Stand der Sache wäre, so könnte unsere Vorstellung von der geistigen Fähigkeit unseres Evangelisten nicht gering genug seyn. Glücklicher Weise verhält es sich ganz anders, und der Evangelist darf nur schärfer in das Auge gefaßt werden, um uns zu einem ganz andern Urtheil über ihn zu bestimmen. Gewiß ist, daß er sich hier polemisch und negativ zum Wunderglauben verhält. Ein Glaube, dessen Element nur das *ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα* ist, ist nicht der wahre Glaube. Aber was ist denn der wahre Glaube? Wie er selbst 4, 41. 42 sagt, das *πιστεύειν διὰ τὸν λόγον*, ein Glaube, dessen Vermittelndes nicht die Zeichen und Wunder sind, welche man Jesum thun sieht, sondern nur das Wort, das man von ihm hört (V. 42), sein *λόγος*, welcher als solcher in der unmittelbarsten Beziehung zu ihm, als dem göttlichen Logos, steht. In seinem Logos spricht e sich auf die unmittelbarste Weise aus, in ihm gibt sich seine geistige Natur zu erkennen, in ihm kommt es uns erst zum lebendigen Bewußtseyn, was er wahrhaft ist (*οἴδαμεν, ὅτι ὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τῦ κόσμυ, ὁ Χριστός*), und in diesem Bewußtseyn schließt sich erst der innere Sinn für die geistigen Bedürfnisse und Geheimnisse auf, welche das Wesen des Gottesreichs ausmachen. Ueber dem Glauben um der Wunder und Zeichen willen steht also der Glaube um des Wortes willen, und jener Glaube hat daher seine Wahrheit nur darin, daß er in diesen höhern Glauben übergeht, in ihm sich selbst negirt und aufhebt, als ein Moment der Vermittlung, welches durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst über sich hinausführt, und was es Endliches und Negatives an sich hat, in seinem Widerspruche mit sich selbst zu Grunde gehen läßt. Wie kann nun aber das Mangelhafte, Endliche, Negative des nur an den *σημεῖα* und *τέρατα* hängenden Glaubens besser dargethan werden, als wenn nachgewiesen wird, wie er doch selbst wieder den Glauben um des Wortes willen zu seiner Voraussetzung hat, also nur dieser das eigentlich Reelle in ihm, seine immanente Wahrheit ist? Glaubt man nur um der Zeichen und Wunder willen, so ist die Hauptsache das *ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα*, man glaubt nicht, ohne zu sehen, und je größer das Wunder ist, das man in den *σημεῖα καὶ τέρατα* in der unmittelbaren Anschauung vor sich hat, um so mehr ist dadurch auch der Glaube begründet. Aber wie nun? Wenn das Wunder um so größer ist, je mehr der Wunderthäter seine göttliche Macht durch dasselbe dokumentirt,

kann es einen größeren Beweis der in ihm wirkenden Macht geben, als wenn sie auch in die Ferne wirkt, wenn er bei dem Gegenstande, an welchem das Wunder geschieht, nicht einmal selbst gegenwärtig ist? Dieß ist die eigentliche Pointe des hier erzählten Wunders. Der Bittende kann es sich gar nicht anders denken, als daß Jesus an Ort und Stelle selbst zugegen seyn müsse, um seinen Sohn zu heilen, durch ein Heilungswunder vom Tode zu erretten. Deßwegen wiederholt er, auch nach der Zurechtweisung Jesu, seine Bitte ganz in derselben Form: κατάβηθι, πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου. Wenn nun aber Jesus ihm erwiedert: „Gehe hin, dein Sohn lebt," so soll dadurch offenbar die Wunderthätigkeit Jesu von einer neuen, noch bewunderungswürdigeren Seite dargestellt werden. Sie geht über alle Vorstellungen, welche man sich bisher von ihr machte, dadurch noch hinaus, daß schon auf das bloße Wort Jesu der beabsichtigte Erfolg selbst in weiter Ferne geschehen ist. Die Wunder wirkende Macht Jesu erscheint hier in ihrer höchsten unmittelbarsten Thätigkeit: der formelle Begriff des Wunders ist auf's Höchste gesteigert. Aber auf dieser höchsten Stufe seiner Steigerung, auf welcher das Wunder sich selbst überbietet, zerfällt es in sich selbst, es schlägt in sein Gegentheil um, hebt sich selbst auf. Ist das Wunder schon auf das bloße Wort des Wunderthäters, selbst in weiter Ferne, geschehen, so muß man dem Wunderthäter auch auf sein Wort glauben, daß es geschehen ist, also glauben, ehe man das Wunder sieht, und auch ohne daß man es sieht. Was ist nun aber dieser Glaube anders als eben jenes πιστεύειν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, welches als der wahre Glaube jenem falschen Glauben entgegengesetzt wird, welcher ohne das ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα nicht glauben will? An dem Worte hängt also hier alles, und wenn man einmal Jesu auf sein Wort glaubt, daß er dieses oder jenes Wunder gethan habe, warum soll man ihm auf sein Wort nicht ebenso glauben, was er lehrt, ja, welchen Werth können die Wunder zuletzt noch haben, wenn sie denselben Glauben an die Person Jesu, welchen sie erst bewirken sollen, schon voraussetzen? Hieraus erhellt nun, welche Bedeutung es hat, wenn von dem Bittenden V. 10 gesagt wird, er habe dem Worte geglaubt, das Jesus zu ihm sprach. Das πιστεύειν τῷ λόγῳ ist der Sache nach nichts anders als das πιστεύειν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, das von den Glaubigen, wie sie seyn sollen, prädicirt wird, und wenn die Erzählung noch mit besonderer Umständlichkeit beschreibt, daß der Bittende am andern Tage alles so fand, wie es dem am Tage zuvor gegen ihn ausgesprochenen Worte Jesu gemäß war, so soll dadurch

theils die Weite der Entfernung, in welcher das Wort Jesu wirkte *), theils die Gleichzeitigkeit des Erfolgs mit dem von Jesu ausgesprochenen Worte gleichsam constatirt, und auch dadurch noch recht anschaulich gemacht werden, wie mit dem bloßen Worte schon der ganze Wunderakt vollendet war. Betrachten wir die Erzählung aus diesem Gesichtspunkt, so fällt zwar der in den Worten Jesu: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, ὀ μὴ πιστεύσητε, enthaltene Tadel mit seinem Hauptnachdruck auf das ἰδεῖν der σημεῖα καὶ τέρατα, indem aber der Glaube an die σημεῖα καὶ τέρατα, wenn das ἰδεῖν derselben hinwegfällt, nichts Selbstständiges mehr ist, so ist jener Tadel gegen den Wunderglauben überhaupt gerichtet, sofern er sich in sich selbst aufhebt. Daher hat nun auch das Wunder für den βασιλικὸς selbst, abgesehen von der Heilung seines Sohnes, keine weitere geistige Bedeutung: es heißt zwar am Schlusse V. 53, er habe mit seinem ganzen Hause geglaubt, aber geglaubt hatte er ja auch zuvor schon, und sowohl seine Bitte, als auch sein ganzes Benehmen, Jesu gegenüber, setzt den unbedingtesten Glauben an die Person Jesu voraus. Es zeigt sich auch von dieser Seite, wie bei den Wundern der Glaube, welcher durch sie erst begründet werden soll, immer schon vorausgesetzt werden muß. Setzt man das Wesen des Wunders in die Größe des äußern Erfolges, so muß, wer die Realität eines Wunders glaubt, demselben Wunderthäter auch dann glauben, wenn er kein äußeres Wunder vor sich sieht, er muß ihm also überhaupt glauben. Nach allem diesem ist nun wohl auch anzunehmen, daß, wenn dem Evangelisten das hier erzählte Wunder so wichtig ist, daß er es ausdrücklich als das zweite von Jesu verrichtete Wunder bezeichnet, dasselbe seine besondere Bedeutung nur um des hier entwickelten Charakters willen haben kann. Es ist das zweite nach jenem ersten in Kana geschehenen, und wenn uns dieses erste die ganze Größe und Herrlichkeit Jesu als des Messias vor Augen stellt, die positive Seite des Wunders, sofern in dem Wunder, als einem ἔργον

*) De Wette bemerkt zu V. 52.: Da Kana nur etliche Stunden von Kapernaum entfernt lag, und der Mann noch in derselben Nacht hingelangen konnte, so falle es auf, daß er erst noch unterwegs übernachtete. Gewiß muß dieß auffallen, da ein so glaubiger Mann, wie dieser βασιλικὸς, doch wohl auch eine ächt väterliche Liebe zu seinem todtkranken Kinde hatte. Aber es muß erst der Weg von Kana nach Kapernaum in seiner ganzen Länge ausgemessen werden, um eine klare Anschauung des Wunders zu geben. Nur Kritiker, wie Lücke, Neander u. A. können aus solchen Zügen, in welchen das subjektive Interesse des Evangelisten so deutlich zu sehen ist, auf die Ursprünglichkeit des Berichts eines Augenzeugen schließen wollen.

Gottes, das Göttliche der ganzen Wirksamkeit des Messias, sein wahrhaft geistiger Charakter sich ausdrückt, so stellt uns dagegen das zweite Wunder die andere Seite der Wunder dar, ihre endliche, negative, in Ansehung welcher sie als σημεῖα καὶ τέρατα sich selbst aufheben, der Glaube an sie über sie hinausführt, und einer solchen Vermittlung nicht mehr bedarf. Beide gehören so wesentlich zusammen, als die beiden Seiten, in welchen sich das Wesen des σημεῖον vor Augen stellt, aber mit diesen beiden Bestimmungen ist es auch in der Totalität seines Begriffs dargelegt, weßwegen auf diese beiden Wunder, als das erste und das zweite σημεῖον, kein drittes namentlich aufgezählt wird. Das σημεῖον ist bei unserem Evangelisten an sich etwas blos Vermittelndes, das als solches keine selbstständige Bedeutung hat, sein Begriff ist daher in diesen beiden Momenten erschöpft, wenn die Vermittlung, die zu seinem Begriff gehört, sowohl gesetzt als wieder aufgehoben ist. Der Schauplatz des einen σημεῖον, wie des andern, ist Galiläa, weil Galiläa überhaupt die Lokalität des den σημεῖα entsprechenden Glaubens ist. Als ein Beispiel der Glaubenswilligkeit haben wir den βασιλικὸς zu nehmen, weßwegen weit angemessener ist, ihn, wie den Centurio der Synoptiker, für einen Heiden, als mit Lücke für einen galiläischen Juden zu halten. Dazu ist kein Grund vorhanden, sondern man ist nur nach der irriger Weise vorausgesetzten Verschiedenheit der johanneischen Erzählung von der synoptischen zu dieser Annahme geneigt, während man bei der richtigern Einsicht in dieses Verhältniß durch die Identität des βασιλικὸς mit dem Centurio nur bestätigt sehen kann, was sich schon bisher zeigte, daß der Evangelist seinen historischen Stoff aus den Synoptikern genommen hat *).

*) Wie viel Willkürliches und Gehaltloses ist bei den Interpreten auch über diesen Abschnitt zu lesen! Bei dem ersten Wunder in Kana harrt Lücke in der dritten Ausgabe, wie in der zweiten, auf die Lösung des Räthsels, bei dem zweiten nimmt er die früher gehegte Ansicht zurück. Das Wunder soll jetzt nicht mehr ein Wunder des prophetischen Wissens seyn, was es freilich nicht seyn kann (so daß Jesus nur gewußt hätte, daß im Augenblick die Krankheit sich zum Leben entschied, wie Lücke in der 2. A. sagt), aber dafür soll nun der verständige Glaube (d. h. der Rationalismus, welcher keine Wunder glaubt) sich durch analoge Erscheinungen der aus der Ferne wirkenden magnetischen Heilskraft das Wunder denkbar machen. Doch ist auch dieß nicht so ernstlich gemeint, sondern man soll sich die analogen Erscheinungen der magnetischen Kraft nur dazu dienen lassen, daß man bescheidener über die Wunderthaten Jesu denkt, und nicht, wo dieselben sich für uns in die verborgensten Tiefen der der Welt mitgetheilten Gottesmacht verlieren, gleich zu

Wie der von den σημεῖα ausgehende, und auf sie sich gründende Glaube mit dem Unglauben ebenso nahe verwandt ist, als mit dem wahren Glauben, ist in dem Abschnitt Kap. 3 und 4 ausgeführt. In Nikodemus bleibt der an den σημεῖα hängende Glaube noch ganz auf dieser indifferenten Linie stehen, auf die Consequenz aber, welche er in sich schließt, weist Jesus schon in seiner, durch Nikodemus veranlaßten Rede hin (man vergl. besonders 3, 17—21). Wie nun aber der selbst in dem Glauben der Juden enthaltene Unglaube in seiner wahren Gestalt sich äußert, als wirklicher Unglaube auftritt, ist der Gegenstand der Darstellung des Evangelisten in den beiden folgenden Kapiteln 5 und 6. Der mit dem Glauben um der σημεῖα willen an sich identische Unglaube hält doch wenigstens die σημεῖα, so äußerlich und eben darum unwahr er sie nimmt, als etwas Göttliches fest, der Unglaube als solcher aber sieht in den σημεῖα nicht einmal göttliche ἔργα, und spricht ihnen ihren göttlichen Charakter ab. Diese Gestalt des Unglaubens wird an dem Verhalten der Juden gegen ein σημεῖον dargestellt, das sich als göttliches ἔργον dadurch beurkundet, daß es ein wohlthuendes Wunder ist, ein Heilungswunder. Um dieses Wunders willen verfolgen die Juden Jesum, und geben schon jetzt die Absicht kund, ihn zu tödten. Hiemit tritt der Unglaube in seiner ganzen praktischen Bedeutung auf. Um ihn nun aber in seiner innern Nichtigkeit und Verwerflichkeit darzustellen, wird vor allem der göttliche Charakter des Wunders vor Augen gestellt; je klarer dieser vor Augen liegt, um so mehr kann ihm gegenüber der Unglaube durch die Widersprüche, in welche er sich verwickelt, sich nur durch sich selbst widerlegen. Woran der Unglaube in seiner Opposition gegen das σημεῖον, als ein göttliches ἔργον, zunächst sich hält, ist, daß es, als am Sabbath geschehen, auch kein göttliches ἔργον seyn könne. Wenn nun aber auch Gott, ungeachtet der Sabbathsruhe, fortfährt zu schaffen und zu wirken, so verhält es sich mit dem Sohn wie mit dem Vater: wie es in Gott keinen absoluten Stillstand seiner Thätigkeit geben kann, so kann auch der Sohn auf keine andere Weise thätig seyn. Es kommt daher nur darauf an, ein Wunder, wie das hier beschriebene ist, aus dem Gesichtspunkt der lebendig machenden Thätigkeit aufzufassen, in welcher der Vater und der Sohn Eins sind, so daß, was der Vater als das absolute Lebensprincip auf unmittelbare Weise ist, im

Mythen, Fabeln und Parabeln seine Zuflucht nimmt. Was soll also das Faktum seyn? Ist es möglich, sich aus solchen halben Behauptungen auch nur eine irgendwie vernünftige Vorstellung von der Sache zu machen? Es soll ein Wunder seyn und doch wieder kein Wunder!

Sohne nur als der vom Tode zum Leben sich hindurchbewegende Proceß derselben göttlichen Lebensthätigkeit zur Anschauung kommt. Steht so das Wunder in seinem absoluten göttlichen Charakter fest, als ein göttliches ἔργον, in welchem das göttliche Thun und Wirken des Sohns überhaupt sich manifestirt, ist das Wirken des Sohns nur das Wirken des Vaters, kann der Sohn für sich selbst nichts thun, ohne in seinem Thun und Wirken durch den Vater bestimmt zu werden, so daß, was der Vater thut, auf gleiche Weise auch der Sohn thut, wie verhält sich nun zu diesem göttlichen Charakter der Thätigkeit Jesu der das Wunder als ein göttliches ἔργον läugnende Unglaube der Juden? Er richtet und widerlegt sich selbst schon dadurch, daß er, auch blos vom rechtlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, völlig unberechtigt erscheint. Wollte man auch auf den Glauben, welchen Jesus für sich anspricht, den bekannten Rechtsgrundsatz anwenden, daß niemand in seiner eigenen Sache sich selbst ein Zeugniß geben kann, daß er das Zeugniß eines Andern für sich muß aufweisen können, so geschieht ja dieser rechtlichen Forderung, um von dem Zeugniß des Täufers, als einem blos menschlichen (sofern es von dem Zeugniß Gottes selbst unterschieden wird), nichts zu sagen, obgleich es die Juden selbst dadurch anerkannten, daß sie an ihn schickten, und in ihrer sinnlichen Weise eine augenblickliche Freude an ihm hatten, dadurch Genüge, daß Gott selbst in den Werken, welche Jesus thut, seine göttliche Sendung bezeugt. Der Unglaube an Jesus ist also eigentlich, schon so betrachtet, Unglaube an Gott. Aber eben deßwegen ist das weitere Moment, in welchem sich das Wesen dieses Unglaubens darlegt, der tiefere Grund desselben, der völlige Mangel eines für das Göttliche und die göttliche Offenbarung empfänglichen Sinnes *). Wer selbst für nichts

*) Es ist gewiß klar genug, daß durch φωνὴν ἀκούειν und εἶδος ὁρᾷν hier verschiedene Formen der göttlichen Offenbarung bezeichnet werden. Um die Unempfänglichkeit der Juden für die göttliche Offenbarung überhaupt anschaulich vor Augen zu stellen, wird dieselbe nach ihren verschiedenen Hauptformen bestimmt. Auch der λόγος ist eine weitere Offenbarungsform, wobei, da sich das φωνὴν ἀκούειν und εἶδος ὁρᾷν auf vorübergehende Akte göttlicher Manifestation bezieht, in λόγος der Begriff des Bleibenden, Immanenten der göttlichen Offenbarung liegt. „Auch für die in der Schrift, dem geschriebenen Worte Gottes, unter euch niedergelegten Offenbarung habt ihr keinen Sinn, sie ist für euch etwas blos Aeußerliches geblieben, ihr habt sie nicht in euer Inneres als ein euch inwohnendes Princip aufgenommen. Dieß beweiset ihr eben dadurch, daß ihr nicht an mich glaubt, denn würdet ihr (wie V. 39 weiter gezeigt wird) die Schrift recht verstehen, so würdet ihr auch das in ihr enthaltene Zeugniß von mir erkennen und an mich glauben.“ Der ein-

Anderes Sinn hat, als für das Streben nach Ehre bei den Menschen, kann auch eine Wirksamkeit nicht begreifen, welche nur auf die Ehre Gottes gerichtet

fache natürliche Zusammenhang der Argumentation wird ganz zerrissen, wenn man mit Lücke meint, V. 37 werde das unmittelbare Zeugniß des Vaters von dem mittelbaren V. 36 unterschieden. Der Vater, soll der Sinn seyn, zeuge nicht blos mittelbar in den Werken Christi, sondern auch selbst unmittelbar. So schreite die Rede naturgemäß fort, und erreiche hier in ihrem erklärenden Theile eine Spitze, von der sie unmittelbar zum stärksten Pathos des Vorwurfs oder Angriffs übergehe. Es ist völlig willkürlich, die ἔργα als mittelbares Zeugniß von dem unmittelbaren V. 37 zu unterscheiden. Was soll denn hier mittelbar und unmittelbar seyn? Das Eine ist so unmittelbar als das Andere. Soll aber die Argumentation, indem sie V. 37 auf das unmittelbare Zeugniß übergeht, eben darin ihre Spitze haben, so würde ja das alttestamentliche Schriftwort über das Zeugniß der ἔργα gestellt, was gegen allen Sinn und Zusammenhang der Argumentation ist, indem ja alles daran hängt, daß der Vater durch die ἔργα für ihn zeugt. Die ἔργα sind das Hauptmoment der ganzen Argumentation. Würde dieß nicht festgehalten und diesem Einen Moment alles Andere untergeordnet, so würde ja die Argumentation auf etwas ganz Anderes von ihrem Ausgangspunkt und Gegenstand völlig Verschiedenes übergehen. Zu einer solchen, der Argumentation ihren Nerv zerschneidenden Auffassung der Stelle ist man durch das αὐτὸς μεμαρτύρηκε V. 37 keineswegs genöthigt. Nach dem Zusammenhang kann unter dem μεμαρτύρηκε nichts anders verstanden werden, als die μαρτυρία V. 36, und daß es nicht μαρτυρεῖ, sondern μεμαρτύρηκε heißt, ist kein Grund gegen diese Erklärung, denn das Perfekt μεμαρτύρηκε schließt sich an das vorhergehende ἀπέσταλκε an, und das μαρτυρεῖν der ἔργα fällt so mit dem Moment des ἀπεσταλκέναι zusammen. »Und so hat der Vater selbst längst von mir gezeugt, indem er, wenn er nicht durch solche ἔργα von mir hätte zeugen wollen, und auch wirklich zeugte, mich gar nicht gesandt hätte.« Auch de Wette hat die Stelle völlig mißverstanden, wenn er sie, ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang, von dem unmittelbaren göttlichen Zeugniß im Innern des Glaubigen verstehen will, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen werde. Dieser Gedanke schließt sich so wenig, wie de Wette meint, als Gipfelpunkt trefflich an das Vorhergehende an, daß es vielmehr nur höchst störend seyn müßte, wenn über den höchsten Beweis, das göttliche Zeugniß der Werke, etwas anderes als Gipfelpunkt gestellt würde. Der Fortschritt kann nur dieß seyn, daß das specielle Verhalten der Juden gegen die ἔργα unter den allgemeinen Gesichtspunkt ihrer radikalen Unempfänglichkeit für alle Arten göttlicher Offenbarung gestellt wird. Es ist daher nichts anders als das gerade Gegentheil des wahren, allein in den Zusammenhang passenden Sinnes, was Baumgarten-Crusius in diesen Sätzen finden will: »Niemals bisher ist diese unmittelbare Darstellung

ist. Endlich zeigt sich die Verkehrtheit dieses Unglaubens darin, daß er in einem innern Widerspruch mit sich selbst begriffen ist, indem er, wenn er consequent seyn wollte, auch das verwerfen müßte, was er noch festhalten will; wer an Jesus nicht glaubt, kann auch an Moses nicht glauben, sein Unglaube trägt daher sein eigenes Gericht in sich, eben darin, daß er seinem wahren Wesen nach eine völlige Läugnung alles Göttlichen ist. Moses selbst, auf welchen sie doch alles bauen, wird ihr Ankläger, weil sie, wenn sie an ihn glauben würden, auch an den glauben müßten, welchen er bezeugt hat, glauben sie aber an Moses nicht, auf welchem Grunde beruht ihr Eifer für das von Moses sanktionirte Sabbathsgebot? Indem hiemit die Argumentation gegen die Juden auf den Punkt zurückkommt, von welchem sie ausgegangen ist, deckt sich der Unglaube der Juden nur vollends in seiner innern Nichtigkeit auf: selbst das äußere Recht, das er für sich zu haben schien, hebt sich nur in dem innern Widerspruch auf, in welchen er sich überhaupt auflöst. Sosehr fehlt es also ihrem Unglauben an aller Berechtigung und Begründung, es ist nur der zu ihrer eigensten Natur gehörende Mangel an einem für das Göttliche empfänglichen Sinn, was sie nicht glauben läßt, der Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen. Die ἔργα, welche Jesus verrichtet, sind es, in welchen Gott selbst von ihm zeugt, seine ἔργα tragen also den Charakter unmittelbarer Göttlichkeit an sich, und der ganze Inhalt des Abschnitts zielt offenbar mit allem Nachdruck darauf hin, diesen Gesichtspunkt für die ἔργα Jesu überhaupt festzustellen, sein ἐργάζεσθαι in seiner Identität mit dem ἐργάζεσθαι des Vaters aufzufassen. Es ist daher nicht zu übersehen, daß ungeachtet der ganze Abschnitt von einem Wunder ausgeht, ein Wunder das eigentliche Thema ist, hier doch nicht von σημεῖα, sondern durchaus von ἔργα die Rede ist. Was also an den σημεῖα hier besonders hervorgehoben wird, ist das Göttliche der sie bewirkenden Thätigkeit, aber als ἔργα sind ja die σημεῖα nicht die ἔργα überhaupt,

Gottes erfolgt: niemals habt ihr schon seine Stimme gehört, seine Gestalt geschaut. Der zeugt, welcher es bisher niemals gethan hat." War eine solche Darstellung noch nie erfolgt, so wäre ja dieß nur ein Entschuldigungsgrund für die Juden gewesen, wenn sie jetzt nicht an sie glauben konnten. Wie kann aber Baumgarten-Crusius den Worten diesen Sinn geben, eine solche unmittelbare Darstellung Gottes habe es noch nicht gegeben, während er zugleich bemerkt, Stimme und Gestalt Gottes seyen die alten Ausdrücke für die persönlich gegenwärtige, unmittelbare Gottheit, und welcher Zusammenhang wäre es, V. 38 fortzufahren: Und sein Wort habt ihr nicht im Andenken, indem ihr nicht dem glaubt, welchen jener gesendet hat!

sie sind nur ein Theil des göttlichen ἐργάζεσθαι, es kommt in ihnen nur auf eine besonders energische und emphatische Weise zur Anschauung, was überhaupt der eigenthümliche Charakter und das Princip der ἔργα Jesu ist. Auf diese Weise erhält das hier erzählte Wunder eine allgemeine, eigentlich typische Bedeutung. Wie die σημεῖα als σημεῖα eine Seite haben, in Ansehung welcher, was sie als σημεῖα sind, sich wieder aufhebt, so werden sie als ἔργα unter einen Gesichtspunkt gestellt, unter welchem ihr specifischer Wundercharakter zu einem verschwindenden Moment wird; was ihnen bleibt, als das Wesentliche und Substanzielle an ihnen, ist nur das Allgemeine, was alle ἔργα Jesu überhaupt haben, daß sich in ihnen die in Jesu wirkende göttliche Macht manifestirt. Um das Thun und Wirken Jesu überhaupt aus diesem Gesichtspunkt seines immanenten göttlichen Charakters aufzufassen, dazu eignet sich das hier erzählte Wunder auf eine so eigenthümliche Weise, daß jeder Zug desselben für diesen Zweck wie berechnet zu seyn scheint. Soll die Wirksamkeit Jesu in der absoluten Bedeutung, die ihr als einer wahrhaft göttlichen, somit auch Leben schaffenden, vom Tode zum Leben hindurchdringenden Thätigkeit zukommt, geschildert werden, an welchem andern Wunder konnte dieß adäquater geschehen, als an einem solchen, das nur auf das göttliche Lebensprincip, das ζωοποιεῖν des Vaters, zurückgeführt werden kann? Und wenn die Thätigkeit Jesu in ihrer unmittelbaren Identität mit der göttlichen erkannt werden soll, wie kann diese Identität schärfer hervorgehoben werden, als in einer Handlung, welche, als am Sabbath geschehen, als eine Sabbathsverletzung angefochten, aber mit demselben Grunde gerechtfertigt wird, aus welchem die göttliche Thätigkeit als eine auch durch die Sabbathsruhe nicht beschränkte gedacht werden muß?

Die zunächst sich anschließende Rede Jesu, welche den Hauptinhalt des folgenden Kapitels ausmacht, bewegt sich in demselben Ideenkreise. Es ist die Idee des Logos, als des absoluten Lebensprincips, welche hier in dem Leben Jesu und in seiner messianischen Thätigkeit sich explicirt. Wie er das Leben schaffende Princip ist, so ist er es auch, welcher alles geistige Leben ernährt und erhält, und ihm seinen ewigen Bestand gibt. Und wie man an seiner Leben schaffenden Kraft keinen Theil haben kann, wenn man nicht an ihn glaubt, denn nur wer glaubt, hat das ewige Leben, und nur wer, was wesentlich dasselbe ist, Gutes thut, wird zur Auferstehung des Lebens eingehen (5, 24. 29), so ist es auch hier nicht anders, und das Bild des Lebensbrodes, unter welchem dieses Verhältniß Jesu zur Menschheit dargestellt wird, dient um so mehr dazu, die diesem Verhältniß entsprechende subjektive Seite, auf welcher der

Glaube mit allem, was zu ihm gehört, liegt, in's Licht zu setzen. Es ist der Begriff des als Lebensbrod aufgefaßten göttlichen Lebensprincips, welcher hier nach seinen Momenten dargelegt wird. Es gibt ein göttliches Lebensbrod, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt; dieses Lebensbrod ist Jesus, als der vom Himmel gekommene Logos; weil aber Jesus als der vom Himmel Gekommene nicht blos der Logos ist, sondern der fleischgewordene Logos, so wird dasselbe, was im Begriffe des Lebensbrodes liegt, auch als Fleisch bezeichnet, oder concreter als Fleisch und Blut. Das himmlische Lebensbrod ist also Jesus, nur sofern er der fleischgewordene Logos ist, oder in Fleisch und Blut existirt, denn nur von Fleisch und Blut kann dasselbe prädicirt werden, was die wesentliche Eigenschaft des Brodes ist, daß es Objekt eines Genusses ist, durch welchen es der Genießende in sich aufnehmen und zur substanziellen Einheit mit sich vereinigen kann. Eben dieß aber ist der Hauptgesichtspunkt, um welchen es sich hier handelt. Denn nicht sowohl, daß Jesus das absolute göttliche Lebensprincip ist, die Leben schaffende, vom Tode zum Leben erweckende Macht, als welche er schon Kap. 5. dargestellt ist, soll hier explicirt werden, als vielmehr, daß das Verhalten des glaubenden Subjekts zu ihm nur derselbe Proceß seyn kann, durch welchen beim leiblichen Genuß der Genießende die nährende Substanz sich einverleibt. Denn wie das Brod nur dazu da ist, daß man es ißt, und nur der nicht stirbt, welcher das himmlische Lebensbrod durch den Genuß sich aneignet, so hat auch nur, wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, das Leben in sich, denn nur sein Fleisch ist wahrhaft Speise, und nur sein Blut ist wahrhaft Trank, und nur wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, bleibt in ihm, wie er in ihm ist. Diesem intensiven Begriff des Glaubens gegenüber nimmt nun auch der Unglaube eine eigene neue Gestalt an. Wie der an den äussern σημεῖα hängende Glaube zwar äusserlich Glaube, innerlich aber seinem wahren Wesen nach Unglaube ist, so ist hier, wo der Glaube in seiner höchsten Bedeutung zum Genusse des Fleisches und Blutes Jesu wird, der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube zwar auch ein Genuß, aber nur ein Genuß der sinnlichsten, materiellsten Art. Es findet hier zwischen dem Glauben und Unglauben ein völlig umgekehrtes Verhältniß statt. Je mehr der wahre Glaube sich in sich selbst vertieft, und sich dadurch vergeistigt, daß er als der Genuß des Leibes und Blutes Jesu zu einem geistigen Genuß mit einem bestimmten concreten Inhalt wird, desto mehr sinkt dagegen der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube auf eine Stufe herab, auf welcher ihm aller geistige Inhalt entschwin-

det. Das Interesse des Glaubens an den σημεῖα ist nicht einmal das theoretische, welchem zufolge man nicht glauben kann, ohne σημεῖα zu sehen, sondern das rein sinnliche des materiellen Genusses. Nicht weil ihr Zeichen gesehen habt, sagt Jesus zu dem ihm nachfolgenden Volke, suchet ihr mich, sondern weil ihr von dem Brode geessen habt und satt geworden seyd. Auf dieser untersten Stufe, auf welcher Glaube und Genuß in demselben Verhältniß völlig auseinanderfallen, in welchem sie auf der höchsten mit einander identisch sind, müssen die Jesu gegenüberstehenden Menschen erst wieder daran erinnert werden, daß es hier nur um den Glauben zu thun ist, als ein Werk Gottes, nicht um Vergängliches, sondern um Bleibendes, um etwas, was in der unmittelbarsten Beziehung zum ewigen Leben steht, aber wenn sie sich nun auch von dem sinnlichen Genuß wieder zum Glauben erheben, zeigt ihr Glaube seinen sinnlichen Charakter sogleich wieder dadurch, daß sie, ohne ein vor ihren Augen geschehenes σημεῖον zu sehen, sich für unfähig zum Glauben erklären (V. 30). Es ist der in seinem sinnlichen Element untergehende, in ihm sich selbst aufhebende Glaube, welcher hier geschildert wird. Je mehr diesem Glauben sein sinnliches Element entzogen wird, je mehr er mit demselben in Widerspruch kommt, desto mehr wird ihm der Grund, auf welchem er beruht, genommen, und er geht in sein eigentliches Wesen, in den Unglauben, zurück. Diesen Proceß stellt der Abschnitt V. 26 f. vor Augen. Indem die Menschen, mit welchen Jesus hier sich unterredet, um glauben zu können, ein sichtbares Zeichen verlangen, und zwar, wie aus der Erwähnung des Manna geschlossen werden zu müssen scheint, ein auf sinnlichen Genuß sich beziehendes, so daß ihr Glaube nur dadurch zu dem von ihnen verlangten ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ V. 28. würde, daß sie ihn, wie zuvor an dem irdischen Brod, so jetzt an einem himmlischen, gleich dem Manna, als einem göttlich bewirkten σημεῖον, genießend bethätigten, bewegt sich die Rede Jesu in der Sphäre desselben Elementes fort, aber jedes Moment der Rede Jesu hebt nur ein neues Moment des Widerspruchs hervor, in welchem dieser unwahre Glaube, welcher in seinem Ursprung nur ein ζητεῖν um des φαγεῖν und χορτάζεσθαι willen ist, zu dem wahren Glauben steht. Er will ihnen ein himmlisches Brod zum Genusse geben, indem er sich aber selbst als das vom Himmel gekommene Brod des Lebens bezeichnet, werden sie schon dadurch an ihm irre, und können es nicht begreifen, welche Beziehung beides, dieses Brod und der seinem menschlichen Ursprung nach ihnen so wohl bekannte Mensch, zu einander haben. Noch mehr aber werden alle ihre Gedanken verwirrt, als er nicht von

einem Essen des vom Himmel gekommenen Brodes, das er selbst ist, spricht, sondern von einem Essen seines Fleisches und einem Trinken seines Blutes. Die an sie gestellte Forderung, eines in der unmittelbaren Gegenwart vor ihnen stehenden Menschen Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, steht als absolute Unmöglichkeit vor ihnen. Und doch hätte eben diese Unmöglichkeit sie von dem nächsten und unmittelbaren Sinn seiner Worte zum höheren, geistigen hindrängen sollen, aber nur um so mehr erhellt hieraus ihre geistige Unfähigkeit, und der bildliche Ausdruck, welcher ein Vehikel des geistigen Sinnes seyn soll, wird so nur zum Anstoß und Aergerniß. Das ist das Harte und Unerträgliche des Inhalts der Rede Jesu, der σκληρὸς λόγος. Darum tritt nun der Gegensatz, welcher hier stattfindet, in seiner ganzen Weite auseinander. Jesus läßt auch vollends das Bildliche seiner Rede, das allein noch ein vermittelnder Anknüpfungspunkt für die sinnliche Richtung seiner Zuhörer hätte seyn können, fallen, in der unumwundenen Erklärung, daß nur der Geist das Lebendigmachende sey, das Fleisch aber nichts nütze, daß nur die Worte, die er rede, Geist und Leben seyen, und diejenigen seiner Zuhörer, welche solches zu fassen nicht im Stande sind, hören nun auf, seine Jünger zu seyn, ihr bisheriger Glaube, welcher, so wenig er der wahre Glaube war, doch immer noch den Schein des Glaubens hatte, sofern er in seiner sinnlichen Natur von der sinnlichen Seite seiner σημεῖα angezogen wurde, zeigt sich nun als das, was er wesentlich war, als ein Unglaube, welcher sich nur von ihm hinwegwenden konnte. Es zeigt sich auf diese Weise, wie der nur an die äussere, sinnliche Seite der Erscheinung Jesu sich haltende Glaube, wenn sein sinnliches Element nicht zugleich auf einem geistigen Grunde ruht, nur eine andere Form des Unglaubens ist. Er ist, so zu sagen, die theoretische Seite des Unglaubens in ihrem Unterschied von jener praktischen, von welcher Kap. 5. die Rede war. Der Unglaube in diesem letztern Sinn, der eigentliche Unglaube der Juden, welcher ethischer Art ist, und in einer radikalen Verkehrtheit des Willens seine Hauptwurzel hat, setzt sich in eine positive, feindliche Opposition zu Jesus: die unglaubigen Juden gehen von Anfang an darauf aus, Jesum zu tödten. Der Unglaube im erstern Sinn ist nur ein negatives Verhalten zu Jesus, die Unfähigkeit, sich über das Sinnliche zu erheben, der Mangel an Empfänglichkeit für das Geistige. In diesem blos negativen Verhalten, in dem sogar der Wille, die ethische Disposition zum Glauben, vorhanden ist, während die intellektuelle Fähigkeit dazu fehlt, hat es seinen Grund, daß in dieser Form des Unglaubens Glaube und Unglaube sich so nahe berühren, und erst ein gewisser gei-

stiger Proceß nöthig ist, um einen seinem wahren Wesen nach so gehaltlosen Glauben kritisch in sich aufzulösen, und ihn dazu zu bringen, daß er als das, was er an sich ist, als Unglaube sich bekennt. Ja, diese Krisis kann erst sehr spät erfolgen, der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube kann sehr lange als Glaube sich geltend machen, bis er endlich in seiner wahren Gestalt hervortritt. Als die unwahren, zum Bewußtseyn ihres Unglaubens gebrachten Jünger zurückgetreten waren, blieben wenigstens die zwölf zurück, in deren Namen Petrus den wahren, auf die Worte des Lebens gegründeten Glauben an Christus, als den Sohn Gottes, aussprach, und doch war unter diesen zwölf auch Judas. Die Erwähnung des Judas gerade in diesem Zusammenhang kann wohl nicht ohne eine nähere Beziehung auf das Vorhergehende gedacht werden, der falsche Jünger neben dem wahren, der *διάβολος* unter den zwölf, kann nur zum Beweis davon dienen, wie lange Glaube und Unglaube Hand in Hand gehen können, bis sie endlich auf immer sich scheiden. Auch bei Judas verbarg sich der Unglaube unter der Hülle des Glaubens: wenn er auch damals, als so viele aus Aergerniß über den *σκληρὸς λόγος* von Jesu zurücktraten, bei ihm blieb, somit nicht dieselbe intellektuelle Unfähigkeit für das Geistige, wie jene, gehabt zu haben scheint, so war dieß nur scheinbar, und es folgt hieraus nur, daß bei ihm das egoistische Interesse, das ihn damals noch mit Jesu verband, bei aller Unlauterkeit des Willens, um so überwiegender war. Auch der unlautere Wille, welcher zuletzt nur zum entschiedenen Unglauben werden kann, kann sich ja den Schein des Glaubens geben. Ueberhaupt ist das intellektuelle und das ethische Element des Unglaubens in seiner Wurzel immer wieder dieselbe Unfähigkeit für das Geistige, dasselbe Princip der Finsterniß, derselbe Gegensatz gegen das Licht. Wer nicht den rechten Willen zum Glauben hat, hat auch nicht den rechten Sinn für das Geistige, und wo es an diesem Sinne fehlt, da kann auch nicht der rechte Wille zum Glauben seyn. In der Unfähigkeit zum Geistigen kann eine gewisse sittliche Disposition des Willens zum Glauben vorhanden seyn, wie wir an einem Nikodemus sehen, aber der Wille kann sich ebenso gut von dem Objekt des Glaubens völlig abwenden und sogar in eine feindliche Opposition übergehen. In dieser Beziehung ist es wohl nicht für zufällig zu halten, daß dieselben Subjekte, welche Kap. 6. zunächst nur die am Sinnlichen, Materiellen hängenden Galiläer sind, auch wieder als *Ἰουδαῖοι* bezeichnet werden (V. 41. 52). Als *Ἰουδαῖοι* stehen sie auf dem Punkt, aus ihrer intellektuellen Unfähigkeit für das Geistige in den praktischen Unglauben überzugehen, welcher die Juden charak-

terisirt. Es ist demnach überhaupt der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube, welcher Kap. 6. geschildert wird. Die dialektische Widerlegung dieses Scheinglaubens ist vollendet, wenn er, seine Krisis an sich selbst vollziehend, sich thatsächlich als Unglaube bekennt.

6. Der dialektische Kampf mit dem Unglauben.
7, 1 f. — 10, 42.

Mit Kap. 7. beginnt ein neuer Abschnitt, welcher bis zum Ende des zehenten Kapitels fortläuft. Der Anknüpfungspunkt ist ein neues Fest, an welchem Jesus in Jerusalem erscheint, das Laubhüttenfest. Um die Mitte desselben (7, 14.) trat Jesus in Jerusalem auf, der Hauptakt seiner Thätigkeit fällt noch auf den letzten Tag des Festes selbst (V. 37.), und wenn auch ungewiß ist, ob das Kap. 8. Folgende sich in unmittelbarem Zusammenhang an das Vorhergehende anschließt, so ist doch jedenfalls die Zeit zwischen dem Laubhüttenfest und dem 10, 22. erwähnten Kirchweihfest der äussere Rahmen, welcher die nun folgende Reihe von Reden und Handlungen zu einem Ganzen zusammenfaßt.

Das Neue, wodurch dieser Abschnitt von dem vorangehenden sich unterscheidet, ist, daß jetzt, nachdem der Unglaube in seinen verschiedenen Formen sich explicirt hat, der radikale Unglaube, der eigentliche Unglaube der Juden, gleichsam der Unglaube im Unglauben es ist, welcher als Gegner im Kampfe Jesu gegenübertritt, um diesen Kampf bis zu seiner letzten Entscheidung fortzuführen. Für diesen Zweck wird vor allem die Stellung, welche Jesus überhaupt dem Unglauben gegenüber hat, in's Auge gefaßt. Jesus steht inmitten einer unglaubigen Welt, alles um ihn her glaubt nicht an ihn, nicht einmal diejenigen, welche den äussern Verhältnissen nach ihm am nächsten standen, nicht einmal seine Brüder schenkten ihm Glauben. So allgemein aber dieser Unglaube ist, so weit sich seine Peripherie erstreckt, so ist doch der Mittelpunkt, in welchem alle seine Radien zusammenlaufen, der Punkt, in welchem er sich selbst in seiner Spitze erfaßt, und von welchem aus er thatkräftig zu wirken strebt, der Unglaube der Juden in Judäa und Jerusalem. In ihnen hat jener allgemeine Unglaube sein eigentliches Princip, die Seele seiner Wirksamkeit, in ihnen wird daher auch erst der Kampf, welchen Jesus überhaupt mit dem Unglauben der Welt zu bestehen hat, zu einem Kampf auf Leben und Tod, denn nur die Juden in Judäa sind es, welche von Anfang an ihn zu tödten suchen. Ist es nun die Aufgabe Jesu überhaupt, den Kampf mit dem Un-

glauben der Welt auf sich zu nehmen, so muß er diesem Unglauben auch in seinem eigentlichen Sitz und Mittelpunkt entgegentreten. Es ist dieß der allgemeine Grund, welcher den Verfasser des Evangeliums bestimmte, Jesum mit dem ersten Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit in Jerusalem auftreten zu lassen, denselben Grund gebraucht er nun zur Motivirung der Reise nach Jerusalem, von welcher hier die Rede ist, da von diesem Zeitpunkt an erst der Kampf Jesu mit dem Unglauben seine volle praktische Bedeutung erhielt. In diesem Sinn läßt der Verfasser, was in dieser Form nur zur Einkleidung zu rechnen ist, von den unglaubigen Brüdern Jesu die Aufforderung an ihn ergehen, sich aus Galiläa nach Judäa zu begeben, damit auch die Jünger, die er haben mußte, wenn er der Messias seyn sollte, nicht blos die, die er damals schon hatte, sondern die, welche er erst in Judäa gewinnen sollte, die Werke sehen, die er thue (um also dort auf dem eigentlichen Schauplatz der messianischen Wirksamkeit durch ächt messianische Werke auch eine ächt messianische Jüngerschaft zu gewinnen). Denn niemand, welcher eine öffentliche Bedeutung zu erhalten suche, könne, was er thue, nur im Verborgenen thun. Wenn er also wirklich solche Werke, welche als messianisch gelten sollen, thue, so solle er sich in dieser seiner messianischen Bedeutung da, wo der Messias allein auftreten könne, offenbaren. Es ist so in diesen den unglaubigen Brüdern Jesu in den Mund gelegten Worten zwar das Motiv der im Folgenden beschriebenen Reise Jesu ausgesprochen, zugleich aber dadurch auch die eigene Art der Ausführung derselben eingeleitet. Daß er das gethan habe, was die Brüder meinen, daß geschehen müsse, wird von Jesus selbst anerkannt, auf der andern Seite aber hält er ihnen entgegen, daß er, weil seine Zeit noch nicht gekommen, und weil er als der Gegenstand des Hasses der Welt, als der wider die Welt zeugende Gesandte Gottes eine ganz andere Bestimmung als sie habe, das, was sie von ihm verlangen, nicht so unmittelbar und schlechthin, wie sie nach ihrer Weise sich vorstellen, geschehen könne. Es kann nur auf mittelbare Weise geschehen, oder es kann, da es sich darum handelt, das, was er an sich ist, auch für das Bewußtseyn des Volks, der Welt, zu seyn, V. 4. mit Einem Worte nur der Weg der dialektischen Vermittlung eingeschlagen werden. Indem er *οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ* sich nach Jerusalem begab, und mit Einem Male, ohne daß man wußte, wie er dahin gekommen war, und ohne sogleich als der, der er war, erkannt zu werden, daselbst auftrat, hängt dieß schon mit der Art und Weise zusammen, wie er den nun sich entspinnenden Kampf mit dem Unglauben der Juden eröffnet.

Der allgemeine Gedanke, welcher den zunächst folgenden Streitunterredungen Jesu mit den Juden zu Grunde liegt, ist: so evident der Charakter der Göttlichkeit ist, mit welchem Jesus auftritt, so unwiderstehlich der Eindruck, welchen sein ganzes Auftreten macht, so entschieden ist dagegen der Unglaube, er ist voraus entschlossen, alles zu verwerfen, nichts, was es auch seyn mag, als Beweis der Göttlichkeit Jesu gelten zu lassen: er ist mit Einem Worte der erklärte Widerspruch gegen die messianische Göttlichkeit Jesu. Weil aber, wo der Widerspruch so entschieden, der ganze Gegensatz so unmittelbar und so schroff ist, auch keine dialektische Bewegung möglich ist, so muß, um für eine solche Raum zu gewinnen, der Widerspruch doch immer wieder auf irgend eine Weise motivirt werden, je nachdem die Göttlichkeit Jesu selbst sich bald von dieser bald von jener Seite darstellt. Ist der Eindruck, welchen der ganze Charakter der Göttlichkeit Jesu macht, ein so unwiderstehlicher, so kann sein Auftreten auch dem entschiedensten Unglauben gegenüber nicht ohne alle Wirkung seyn, es muß doch immer wieder wenigstens Einige geben, an welchen das Göttliche, das aus ihm spricht, sich nicht ganz unbezeugt lassen kann (7, 12. 31. 40. 41.); indem aber der weit überwiegende Unglaube keine bessere Meinung dieser Art aufkommen lassen kann, sieht er sich selbst zu einer dialektischen Motivirung seines Widerspruchs genöthigt, er hält sich daher bald an diesen bald an jenen äusserlichen Grund, um das, was für ihn keines weiteren Beweises bedarf, für den Zweck der Widerlegung auch dialektisch zu begründen. Je gehaltloser und nichtiger aber diese dialektischen Argumente sind, desto deutlicher geht hieraus hervor, wie die Dialektik, in welche der Unglaube sich einläßt, nur seine eigene dialektische Widerlegung ist. Dieß ist die eigentliche polemische Tendenz der dialektischen Erörterung zwischen Jesus und den Juden Kap. 7. Es sind drei verschiedene Akte, in welchen Jesus dem Unglauben der Juden entgegentritt, drei Momente, in welchen er gleichsam Schritt für Schritt in der ganzen Göttlichkeit seines Wesens ihnen näher tritt, um die Dialektik ihres Unglaubens sich in sich selbst auflösen zu lassen. Er tritt zuerst *ἐν κρυπτῷ* vor ihnen auf; so sehr die allgemeine Erwartung auf ihn gespannt ist, so weiß man doch nicht, wer er ist, und woher er kommt, ja, so unbekannt steht er vor ihnen, daß selbst die Aeusserung, an welcher sie ihn als den, der er war, hätten erkennen sollen, die Frage V. 19. *τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι;* nur für eine widersinnige Rede erklärt wird. Hätte man nun denken sollen, sie werden dem Eindruck der Göttlichkeit der Lehre, die er vortrug, um so reiner sich hingeben, und um so bereitwilliger seyn, ihn als Mes-

sias anzuerkennen, weil man ja vom Messias die Meinung hatte, man werde, wenn er komme, nicht wissen, woher er komme, V. 27., so halten sie sich dagegen im Widerspruch mit diesem Kriterium der Messianität daran, daß man ihn nicht als Schüler eines Lehrers kenne, V. 13. Und doch war, wenn es darauf ankommen sollte, auch seine Lehre nicht seine eigene, sondern die Lehre dessen, der ihn gesandt hatte, und sobald man nur bereit war, den Willen Gottes zu thun, konnte man auch seine Lehre als eine von Gott gekommene und nur auf die Ehre Gottes hinzweckende erkennen. Wenn also von dieser Voraussetzung aus nur der als Messias anerkannt werden kann, von welchem man auch weiß, wer er ist, und woher er kommt, so gibt sich Jesus selbst als den, der er ist, zu erkennen. Indem er sie an die von ihm am Sabbath geschehene Wunderheilung, wegen welcher sie ihn zu tödten suchten, erinnert, und ihnen den Widerspruch mit aller Schärfe vorhält, in welchen sie sich in ihrem Eifer für das mosaische Gesetz mit sich selbst verwickeln, will er sie dadurch recht absichtlich auffordern, die Identität seiner Person mit demjenigen, welcher der Gegenstand ihres verfolgungssüchtigen Hasses geworden war, anzuerkennen. Er stellt sich also selbst ihnen als den ihnen wohlbekannten Uebertreter des Sabbathgebotes dar; aber was ist nun ihre Gegenrede? Das gerade entgegengesetzte Kriterium der Messianität wird jetzt von ihnen geltend gemacht, daß er darum der Messias nicht seyn könne, weil man von ihm wisse, wer er sey und woher, vom Messias aber, wenn er komme, niemand wisse, woher er komme. Allein auch dieses Argument hebt sich nur in sich selbst auf. Denn, wenn sie auch wissen, wer er ist, und woher er ist, so wissen sie auch wieder nicht, woher er ist, weil er ja nicht von sich selbst gekommen, sondern in Wahrheit von Einem gesandt ist, welchen sie nicht kennen. Und wie sie nicht wissen, von wem er ausgegangen ist, so wissen sie auch nicht, wohin er geht, und können ihn, wenn sie ihn suchen, nicht finden, weil sie dahin, wo er ist, nicht gehen können. Während also das erste Argument vom Nichtwissen um die Person des Messias zum Wissen von ihm fortgeht, ist bei dem zweiten das Umgekehrte: das Wissen von dem Messias ist auch wieder ein Nichtwissen. Wenn man auch weiß, wer der Messias ist, so weiß man deßwegen doch nicht, wer er wahrhaft ist, und wo sein eigentlicher Ausgangspunkt ist. Wozu also, muß man fragen, hält man sich überhaupt an Bestimmungen, welche ebenso gut zutreffen, als nicht zutreffen, von welchen jede auf ihr Gegentheil führt, die eine die andere aufhebt? An sich können sie freilich keine Kriterien der Messianität seyn, aber es ist ja auch nur der Unglaube,

welcher sich derselben bedient, um sich der ihm entgegengehaltenen Motive des Glaubens dialektisch zu erwehren. Indem es ihm für diesen Zweck gleichgültig ist, ob die eine Bestimmung mit der andern streitet, bleibt er zwar in dieser Dialektik, was er an sich ist, der rein negativ sich verhaltende Unglaube, aber es deckt sich dabei zugleich auf, was er seinem wahren Wesen nach ist, daß nämlich nur der Widerspruch das Element ist, in welchem er sich bewegen kann, sobald er aus sich selbst herausgeht, um sich mit dem Objekt, auf das er sich bezieht, auseinanderzusetzen.

In den drei, Kap. 7 beschriebenen, Akten der Selbstdarstellung Jesu schreitet die dialektische Bewegung von einem Moment zu einem andern fort. Wie Jesus in dem ersten Akt *ἐν κρυπτῷ* auftritt, in dem zweiten *παῤῥησίᾳ λαλεῖ,* mit der bestimmten lauten Erklärung: *κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί,* so gibt er sich in dem dritten, am letzten großen Tage des Festes, in der ganzen absoluten Bedeutung seiner Person kund, als denjenigen, in welchem der messianische Geist auf absolute Weise wohnt und von welchem aus in jedem, der an ihn glaubt, Ströme lebendigen Wassers entspringen, V. 36 f. Was erwiedert nun darauf der Unglaube? Kann er auch einem solchen Eindruck der Größe und Herrlichkeit Jesu nicht widerstehen (V. 40), so hat er nun die Einrede bereit, daß Jesus deßwegen der Messias nicht sein könne, weil er aus Galiläa gekommen *), denn nur aus dem Samen David's und

*) V. 40 sind es nur *ἄλλοι*, welche sagen: *μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται;* V. 32 aber halten die Synedristen dem Nikodemus mit allem Nachdruck entgegen: *ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται.* Es ist das Hauptargument, das der Unglaube hier gebraucht, um dem imponirenden Eindruck der Person Jesu V. 37 f. etwas entgegenzusetzen. Bekanntlich verstößt das *οὐκ ἐγήγερται* gegen die Geschichte. Lücke ist sehr darauf bedacht, die Synedristen und den Johannes zugleich von so schmählichem Irrthum zu befreien, und gibt daher der von Lachmann, übrigens aus unzureichenden Gründen, aufgenommenen Lesart *ἐγείρεται* den Vorzug. Das sey denkbar, daß die Synedristen ähnlich wie Nathanaël 1, 47. aus der Schrift geschlossen haben, aus dem verachteten Galiläa, der Heidenmark, könne kein Prophet jetzt aufstehen. Wenn aus Galiläa kein Prophet kommen kann, wie viel weniger der Messias! Was wird aber dadurch gewonnen? Mit welchem Grunde kann man behaupten, daß aus Galiläa kein Prophet kommen könne, wenn doch der Geschichte zufolge schon mehrere Proheten aus Galiläa gekommen sind? Der Irrthum bleibt also auch bei der Lesart *ἐγείρεται.* Ist aber der Irrthum so schmählich, und konnte Johannes den fast unbegreiflichen Irrthum der Synedristen nicht gut erzählen, ohne hinzuzufügen, wie die schriftgelehrten Männer dazu gekommen

aus dem davidischen Orte Bethlehem könne der Messias kommen. Es ist von selbst klar, wie leer und nichtssagend ein so äußerliches Argument da ist, wo die Sache selbst so mächtig spricht, der ganze unmittelbare Eindruck der Persönlichkeit Jesu ein so gewaltiger, alle Zweifel und Einwendungen niederschlagender ist, V. 40. 46. (οὐδέποτε οὕτως ἐλάλησεν ἄνθρωπος, ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος). Es soll also durch Argumente dieser Art, die sich an rein äußerliche Bestimmungen halten und immer wieder in Widerspruch mit sich selbst kommen (denn wie kann der Messias aus Bethlehem kommen, wenn man nach V. 27 nicht weiß, woher er kommt?), die Dialektik des Unglaubens in ihrer ganzen Nichtigkeit dargelegt werden. Um nur in seinem Unglauben zu beharren, nimmt man zu den gehaltlosesten Gegengründen seine Zuflucht und scheut sich vor keinem Widerspruch. Wie widersprechend ist es, sich für das messianische Kriterium der davidischen Abkunft auf die Schrift oder das Gesetz (V. 42. vgl. 49.) zu berufen und dasselbe Gesetz dadurch zu übertreten, daß man einen Menschen verurtheilt, ohne ihn zuvor gehört und erkannt zu haben, was er thut! Wie der Verfasser des Evangeliums hier

seyen; warum wundert man sich nicht ebenso auch darüber, wie Johannes V. 42 den Irrthum bei seinen Lesern veranlassen konnte, Jesus sey nicht wirklich, wie doch die Synoptiker erzählen, in Bethlehem geboren? Wie konnte er einen solchen Irrthum unberichtigt lassen und so gleichgültig dazu schweigen? Die wahre Antwort auf solche Fragen ist, daß man sich hüten muß, bei unserm Evangelisten ein historisches Interesse vorauszusetzen, das er augenscheinlich nicht hat. Hätten die Synedristen wirklich über die vorliegende Sache in einer amtlichen Sitzung so verhandelt, wie der Evangelist erzählt, so könnte man sich in der That nicht genug darüber wundern, wie die schriftgelehrten Männer eine mit der ihnen wohlbekannten Geschichte des A. T. so streitende Behauptung aufstellen konnten: ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται. Aber es ist ja nur der Evangelist, welcher sie so sprechen läßt, und der Evangelist hat auch hier wie sonst nur den Gegensatz zwischen Galiläa und Judäa im Auge. Ebenso wäre es, wenn wir den Evangelisten als einen historischen Schriftsteller zu nehmen haben, unerklärlich, wie er die wirkliche Geburt Jesu in Bethlehem so ignoriren konnte, wie er V. 42 thut. Aber es ist seine Absicht gar nicht, historische Notizen über die Herkunft Jesu zu geben. Die Bestimmung, daß der Messias aus Bethlehem stammen müsse, gilt ihm nur so viel als jene andere V. 27., daß, wenn der Messias kommen werde, niemand wisse, woher er komme. Diese angeblichen Kriterien der Messianität dienen ihm nur dazu, den Widerspruch des Unglaubens gegen die Messianität Jesu dialektisch sich in sich selbst auflösen zu lassen. Aus dem Gesichtspunkt dieses dialektischen Interesse's ist der ganze Abschnitt aufzufassen.

überhaupt darauf ausgeht, den Widerspruch, in welchen die Dialektik des Unglaubens sich mit sich selbst verwickelt, so anschaulich als möglich zu machen, so hebt er noch besonders den Widerspruch hervor, in welchen sie sich zum Gesetz setzen, während sie doch einzig nur am Gesetz festhalten wollen. Wo aber der Unglaube so entschieden ist, setzt man sich über jeden Widerspruch hinweg, und alle Gründe, deren sich der Unglaube zu seiner Rechtfertigung bedient, werden nur zum Schein vorgebracht, in einer Sache, in welcher der Unglaube in seiner innern Selbstgewißheit keines weitern Zeugnisses bedarf. Darum ist die letzte und höchste Instanz, vor welcher alles, was sonst geltend gemacht werden mag, zum Schweigen gebracht werden muß, daß noch keiner der Obern, keiner der Pharisäer an ihn geglaubt hat (V. 48). Nicht glauben aber die Oberen und Pharisäer schlechthin aus keinem andern Grunde, als weil sie nicht glauben wollen, und nur der Unglaube das eigentliche Element ihres Seins und Lebens ist. Der in allen diesen Wendungen sich gleich bleibende Unglaube kann sich nur feindlich, nur rein negativ zu Jesus verhalten, und es ist nur der in seiner dialektischen Bewegung auch wieder sich selbst hemmende Gang der Verhältnisse (ὅτι ὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτῦ V. 30), daß nicht schon jetzt geschieht, was der nothwendige endliche Ausgang dieses Kampfes seyn mußte.

Mag die viel besprochene Perikope von der Ehebrecherin (Kap. 8, 1—11.) ächt oder unächt seyn, mag sie, was das wahrscheinlichste ist, aus einem den synoptischen Evangelien verwandten Kreise den Weg in das johanneische Evangelium gefunden haben, sie hat insofern wenigstens hier gerade keine unpassende Stelle, als sie sichtbar ganz darauf angelegt ist, den Widerspruch, in welchen die Pharisäer als Gegner Jesu mit sich selbst kommen, vor Augen zu stellen. Für diesen Zweck ist sie, wie die johanneische Darstellung, aus einem andern als dem rein historischen Interesse hervorgegangen. Will man sie als eine rein historische Erzählung nehmen, so wird man nie aus den Schwierigkeiten herauskommen können, in welchen auch die neuesten Erklärer hängen bleiben. Nur wenn man nicht von dem angeblichen Faktum, sondern von der demselben zu Grunde liegenden Idee ausgeht, kann das Ganze richtig begriffen werden. Die Hauptidee ist das die Macht jeder Sünde brechende Bewußtseyn der eigenen Sündhaftigkeit. gegenüber der von den Pharisäern gegen Jesus erhobenen Anklage, daß er mit Sündern umgehe, und es mit der Vergebung der Sünden so leicht nehme. Die ächt evangelische Antwort auf diese Anklage ist: Je mehr einer seiner eigenen Sünden sich bewußt ist, und das Bedürfniß der

Sündenvergebung anerkennt, desto weniger wird er der Ankläger Anderer seyn können: er muß die Nothwendigkeit der Sündenvergebung auch bei Andern zugestehen. Um dieß recht anschaulich zu machen, wird der Fall einer sehr schweren Sünde vorausgesetzt. Der Gegenstand der Anklage ist eine im Ehebruch ertappte Frau, die Größe der Schuld wird durch die aus dem mosaischen Gesetz bekannte Strafe der Steinigung bestimmt. Daran schließt sich unmittelbar die Frage an, ob denn auch eine solche, eine so schwere Strafe verdienende Sünde schlechthin vergeben werden könne? Dieß scheint den das Verhältniß Jesu zu den Sündern tadelnden Pharisäern eine Unmöglichkeit, auf dem Standpunkt Jesu aber ist dieß sosehr etwas sich von selbst Verstehendes, eine im unmittelbaren Bewußtseyn des Menschen sich aussprechende Gewißheit, daß selbst die Pharisäer sie anerkennen müssen. Die hohe absolute Wahrheit, welche das Bewußtseyn der eigenen Sündenschuld als christliches Princip in sich schließt, kann nicht klarer vor Augen gestellt werden, als durch eine Erzählung, in welcher die Pharisäer als Gegner Jesu gerade in dieser Beziehung zugleich als unwillkürliche Zeugen dieser Wahrheit erscheinen. Je treffender aber diese Erzählung ist, wenn wir sie als den adäquaten Ausdruck einer ächt christlichen Idee nehmen, derjenigen Idee, die der eigentliche Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins ist, je leichter also das geschichtlich Geschehene als bloße Form, als die Einkleidung einer Idee, genommen werden kann, und je größer dagegen die Schwierigkeiten sind, wenn wir die einzelnen Züge als Erzählung historischer Fakta nehmen wollen, desto mehr vereinigt sich hier alles, dem Ganzen eine blos ideelle Bedeutung zu geben. Ist es nur um die Darstellung einer bestimmten Idee zu thun, so läßt sich leicht erklären, wie auch Züge aufgenommen wurden, die zwar an sich gut zur Motivirung des angeblichen Ganges der Sache dienen, historisch betrachtet aber die größte Unwahrscheinlichkeit sind. Wie läßt sich denken, daß Pharisäer das christliche Princip des Bewußtseyns der Sünde auf solche Weise wirklich anerkannt haben, wie hier erzählt wird; daß sie es mit aller Absicht und Kunst darauf anlegten, Jesu eine recht verfängliche Frage zu stellen, und doch sogleich in ihrem eigenen Netze gefangen wurden; daß sie nicht einmal die so nahe liegende Instanz für sich geltend machten, es sey doch ein großer Unterschied zwischen notorischen Sünden, wie ein offenbarer Ehebruch, und den geheimen Sünden des Gewissens? Es ist schon der christliche Standpunkt, die Sünden jeder Art, die offenen, wie die geheimen, unter denselben Begriff der Sünde zu subsumiren. Wie läßt sich daher dieser christliche Begriff der

Sünde bei den Pharisäern voraussetzen? Nur wenn wir die Erzählung nicht aus dem historischen Gesichtspunkt betrachten, ergibt sich auch das Moment der Frage V. 5 ganz einfach. Es ist keineswegs auf das Verfängliche einer religiösen oder politischen Collision abgesehen, sondern die Fragenden haben bei ihrer Frage nur die sündenvergebende Gnade des Evangeliums, die jede auch noch so große Sünde verzeihende Milde Jesu vor Augen. Diese Milde muß doch, ist der Gedanke, von welcher die Erzählung ausgeht, ihre bestimmte Grenze haben, es muß doch auch Sünden geben, die nicht vergeben werden können, auf die nur die Strafe des Gesetzes ihre Anwendung finden kann. Die Antwort aber ist: es gibt keine Sünde, die nicht vergeben werden kann, deren Vergebung man nicht für möglich halten muß, sobald man nur das Bedürfniß der Sündenvergebung anerkennt. Es ist daher eine völlig vergebliche Mühe, wenn man aus der damaligen Criminalpraxis etwas aufsuchen will, woraus ein in den Zusammenhang passender Collisionsfall entstehen konnte. Auch darauf, daß die Steinigung nicht die im mosaischen Gesetz bestimmte Strafe ist, ist kein Gewicht zu legen. Das λιθοβολεῖσθαι ist genannt, als eine bei den Juden sehr gewöhnliche Todesart, und wohl auch, weil es am Besten zu der Pointe der Erzählung paßt, wie sie V. 7 in den Worten: πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτὴν βαλέτω, aufgefaßt ist. Wo kann es deutlicher werden, als an einem solchen Beispiel, wie auf dem Boden der evangelischen Tradition Erzählungen entstanden, welche ungeachtet ihres historischen Aussehens doch keineswegs einen historischen Inhalt haben? Was Lücke zur Vertheidigung der historischen Glaubwürdigkeit der Erzählung sagt, bei aller Dunkelheit und archäologischen Schwierigkeit enthalte sie so viel dem Charakter und den Verhältnissen Jesu Entsprechendes, daß man geneigt werde, sie für ein Stück aus der vulgären, mündlichen Tradition zu halten, welcher ein wirklicher Vorfall im Leben Jesu zum Grunde gelegen, sie sey zu einfach und kurz, um erdichtet zu seyn u. s. w., ist nur das gewöhnliche Gerede über solche Dinge, das freilich nie großen Scharfsinn erfordert, während man da, wo es darauf ankäme, zu sagen, was an der Sache ist, nach allerlei gelehrten Erörterungen die Sache nur auf sich beruhen lassen kann. Denn „bei der Kürze der Erzählung und dem Mangel an genauer Kenntniß der damaligen Criminalpraxis ist unmöglich, bestimmt anzugeben, worin die Collision bestanden habe.“ Daraus aber, daß Jesus jede Art von Entscheidung über die vorgelegte Frage abzulehnen scheine, soll folgen, daß er die Frage nicht auf den Zusammenhang seiner Lehre bezogen, sondern sie als eine rein bürgerliche

oder politische angesehen habe, womit er nach seiner ganzen Stellung nichts habe zu thun haben wollen. Die Entscheidung, sollte man meinen, liegt doch wohl klar genug vor Augen *).

Nimmt man die Erzählung auf die angegebene Weise, so kann man kein Interesse haben, sie um ihres für anstößig gehaltenen Inhalts willen dem johanneischen Evangelium entweder abzusprechen, oder wohl gar eben deßwegen nur um so mehr aufzudrängen, gestehen aber muß man, daß sie einen mehr synoptischen als johanneischen Charakter hat, darin nämlich, daß gegen

*) Eine Entscheidung sieht Baumgarten-Crusius in der Stelle, aber welche! Die Rede Jesu V. 7 verneine, was jene gefragt hatten. Doch natürlich beziehe sie sich nicht auf das Bürgerliche überhaupt, als solle hier niemand richten und verurtheilen wollen, sondern sie habe, wie die Frage, ihren Sinn in den damaligen Verhältnissen. „Einen Eifer, in altisraelitischer Weise dem Gesetze zu genügen, gegen die bürgerliche Ordnung, einen solchen dürfe sich nur eben der israelitische Mann ohne Tadel beimessen, deren es keinen mehr gebe, wie sehr sich auch alle in der Würde und dem Rechte von Volksmännern gefielen. Die Worte ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι (welche äußerlich besonders vieles gegen sich haben“ — wären sie auch eine Glosse, so würden sie nur beweisen, daß der alte Glossator den Sinn der Perikope besser verstanden hat als der neueste theologische Interpret —) „geben wohl nicht das Rechte. Denn nicht Beschämung habe sie nach der Ansicht des Erzählers hinweggetrieben, — Menschen dieser Art seyen ja beschämt gerade am keckſten, — sondern Furcht vor äußerlicher, politischer Gefahr. Diese sey dadurch größer geworden, daß sie nunmehr nicht blos tumultuarisch, sondern nach Reflexion und mit Absicht hätten handeln müssen.“ Welche Verflachung des ächt evangelischen Sinnes! Das Beste, was über die Perikope zur Vertheidigung der Wahrheit des Berichts, welchen man in ihr finden will, gesagt werden kann, enthält unstreitig die Erörterung, welche Hitzig in seiner scharfsinnigen Abhandlung über Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich 1843. S. 205 f. gegeben hat. Wenn aber auch das Moment der von den Pharisäern Jesu vorgelegten Frage so bestimmt werden kann, daß Jesus durch seine Entscheidung im Sinne des Moses sich gegen das vorbehaltene Recht der römischen Obergewalt aufgelehnt haben und straffällig geworden seyn würde, so bleibt doch völlig unerklärlich, wie die Fragenden durch die Antwort Jesu so verblüfft werden konnten, daß ihnen nichts anderes übrig blieb, als sich, Einer nach dem Andern, hinwegzustehlen. So verblüfft werden konnten sie nur, wenn sie sich in ihrem sittlichen Bewußtseyn getroffen fühlten, in ihrem sittlichen Bewußtseyn aber fühlten sie sich getroffen, nur wenn sie nicht die Pharisäer der Wirklichkeit waren, sondern die sittliche Verstocktheit der Pharisäer nach dem Sinn der Perikope nur die Folie für die sündenvergebende Macht des Evangeliums ist.

das Sinnvolle der für sich selbst sprechenden symbolischen Handlung, und die einfache schlagende Wahrheit, für welche der nur auf den evangelischen Gegensatz von Sünde und Gnade sich beziehende Ausspruch jeden auf sein eigenes sittliche Bewußtseyn verweist, das hohe Selbstbewußtseyn, das Jesus von sich als dem Sohn Gottes hat, ganz zurücktritt.

Um so mehr lenkt dagegen der V. 12 f. weiter folgende Inhalt des Kap. wieder in die bekannte Bahn der johanneischen Dialektik ein. Es soll nicht blos, wie Kap. 7, gezeigt werden, in welchen Widerspruch der Unglaube der Juden bei jeder dialektischen Erörterung, in welche er eingeht, sich verwickelt, sondern es werden nun auch die nothwendigen Consequenzen gezogen, welche aus dem Unglauben sich ergeben. Jesus spricht als sein unmittelbarstes Selbstbewußtseyn aus, daß er vom Vater ausgegangen und zum Vater zurückgehe. Wolle man dieses Zeugniß darum nicht annehmen, weil niemand in seiner eigenen Sache ein Zeugniß ablegen könne, und nach dem mosaischen Gesetz die rechtskräftige Gültigkeit einer Behauptung auf der Aussage von wenigstens zwei Zeugen beruhen müsse, so geschehe ja dieser Forderung auch hier Genüge, weil nicht blos er selbst von sich zeuge, sondern auch der Vater, der ihn gesendet. Wie kann man aber das Zeugniß des Vaters anerkennen, wenn man nicht einmal weiß, wer der Vater ist? (V. 19. 27.) Daß der Unglaube der völlige Mangel des wahren Gottesbewußtseyns ist, und daß in diesem Mangel der ganze Gegensatz zwischen dem Obern und Untern, dem Seyn aus dieser Welt und dem Seyn nicht aus dieser Welt, zwischen dem Sterben in der Sünde, und dem Hingehen zum Vater, liegt, ist der Hauptgedanke, welcher V. 12 — 19 ausgeführt wird. Wer also nicht glaubt, weiß in seinem Unglauben auch nichts von Gott, dem Vater, sein Unglaube hat eben in diesem Nichtwissen von Gott, dem Vater, seinen innersten Grund. Aber nicht blos dieses Negative macht das Wesen des Unglaubens aus, wer von Gott, dem Vater, nichts weiß, kann auch Gott nicht zum Vater haben, und wer nicht ein Kind Gottes ist, kann nur ein Kind des Teufels seyn. Dieß ist der Inhalt der folgenden Rede (V. 30 — 58), in welcher alles darauf hinzielt, den Unglauben der Juden auf den Teufel, als Princip der Lüge und des Mordes, zurückzuführen. Wer glaubt, erkennt auch die Wahrheit, und wer die Wahrheit erkennt, wird durch die Wahrheit frei, nämlich von der Sünde. Indem die Juden keine Vorstellung von dieser geistigen Freiheit haben, sie fälschlich von der politischen Freiheit verstehen, glauben sie schon als Kinder Abrahams frei zu seyn. Wie können sie aber als Kinder Abrahams frei seyn,

da sie nicht einmal Kinder Abrahams sind? Wären sie ächte Kinder Abrahams, so würden sie ihm auch in seinen Werken ähnlich seyn, und nicht, was Abraham nicht gethan hat, den zu tödten suchen, welcher die von Gott gehörte Wahrheit zu ihnen spricht. Hätten sie Gott zum Vater, so würden sie auch den lieben, der von Gott gekommen ist, würden ihn schon an seiner Sprache als ihren Bruder erkennen. So aber können sie, in ihrer Begierde zu tödten, nur den zum Vater haben, der ein Menschenmörder von Anfang und der Vater der Lüge ist, und können daher auch dem nicht glauben, der die Wahrheit spricht, und weil die Wahrheit Freiheit von der Sünde ist, daß er die Wahrheit spricht, dadurch beurkundet, daß ihn niemand einer Sünde beschuldigen kann. Der Grund des Unglaubens ist der radikale Unterschied, daß, wie er von Gott ist, sie nicht von Gott sind, und darum auch nicht hören können, was er sagt, weil niemand die Worte Gottes hören kann, der nicht aus Gott ist. Wie der johanneische Dialog, statt dialektisch sich fortzubewegen, so oft nur das Mißverständniß zum Hebel seiner Bewegung macht, so läuft auch hier die Unterredung nur an einem neuen Mißverständniß fort (V. 51 f.), ohne daß etwas Wesentliches zum Vorhergehenden hinzukommt. Der Hauptgedanke des Folgenden scheint zu seyn: Wie die Juden lügen, wenn sie Gott ihren Vater nennen, so ist auch, was sie von ihrer Gemeinschaft mit Abraham sagen, ein eitler, falscher Ruhm. Freute Abraham sich des Tages der Erscheinung Jesu als des Messias, wie kann er die als seine Kinder anerkennen, welche in einem so totalen Gegensatz zu dem stehen, dessen er sich freute? Daß der Unglaube der Juden, wie er sich Jesu gegenüber in seiner ganzen feindlichen Opposition zeigt, die Negation alles dessen ist, was zum Inhalt des Gottesbewußtseyns gehört, daß die Juden als Ungläubige auch Unfreie, Knechte der Sünde, weder Kinder Gottes, noch Söhne Abrahams sind, daß sie, weil sie nicht aus Gott sind, eben darum nur das Gegentheil seyn können, Kinder des Teufels, Lügner und Mörder, welche als solche auch an Abraham und an allem, was an seinem Namen hängt, keinen Antheil haben können, dieß ist das Resultat, zu dessen Anerkennung die mit Jesu sich Unterredenden dialektisch sich genöthigt sehen sollen. Der Unglaube soll also dadurch widerlegt werden, daß er in seiner Consequenz auch das negiren muß, was er in seiner Negativität festhalten zu können meint. Die Juden wollen in ihrem Unglauben nichts weniger als irreligiös seyn, es ist ja vielmehr nur der Eifer für ihre Religion, welcher sie zum Unglauben treibt. Daß es sich aber in Wahrheit ganz anders verhält, daß der Unglaube seiner

Natur nach irreligiös ist, soll hier nachgewiesen werden. Der Widerspruch, in welchen er mit sich selbst kommt, ist der vollendetste Widerspruch gegen alles Göttliche, er ist das Princip des Ungöttlichen selbst. Es gibt keinen andern Abschnitt, in welchem die dialektische Polemik gegen den Unglauben der Juden so sehr, wie hier, bis zur äußersten Spitze fortgeht. Das Stärkste, was den Juden gesagt werden kann, ist unstreitig, daß sie nicht, wie sie meinen, Kinder Gottes und Abrahams, sondern Kinder des Teufels sind. Dieß ist also der Gegensatz, in welchem sie in ihrem Unglauben Jesu gegenüberstehen. Was sonst in unserem Evangelium von der Trennung der Menschen in zwei radikal verschiedene Klassen gesagt wird, je nachdem entweder die Liebe zum Licht oder die zur Finsterniß die vorherrschende Richtung ist, ist hier auf den bestimmtesten positiven Ausdruck gebracht.

Unter den Gesichtspunkt derselben dialektischen Polemik, unter welchen der Inhalt der beiden Kapitel 7 und 8 gestellt werden muß, gehört die Kap. 9 folgende Erzählung von der Heilung eines Blindgeborenen. Derselbe Kampf zur Widerlegung des Unglaubens der Juden geht weiter fort, nur darin ändert sich die Scene, daß der Streit nicht, wie Kap. 7 und 8, rein dialektisch fortgeführt wird, sondern ein neues, von Jesu verrichtetes Wunder zu seiner Grundlage hat. Die Kap. 9 erzählte Heilung eines Blindgeborenen hat die größte Aehnlichkeit mit der Kap. 5 beschriebenen Krankenheilung. An dem Einen wie an dem Andern gibt Jesus, wie er als Logos das Princip des Lebens ist, einen Beweis seiner Leben und Gesundheit schaffenden Macht, an dem Blindgeborenen, welcher durch ihn wieder sehend wird, manifestirt er sich zugleich als das Princip des Lichts. Als das Licht der Welt hat er sich schon Kap. 8, V. 12 angekündigt, und 9, 5 schickt er der von ihm verrichteten Wunderheilung die ausdrückliche Erklärung voran, daß er, so lange er in der Welt sey, das Licht der Welt sey. Auf den Begriff des Lichtes, in welchem auch der Begriff der Wahrheit und der Freiheit enthalten ist, werden wir also hier, als auf das höchste Princip, aus dessen Gesichtspunkt die hier sich manifestirende Thätigkeit Jesu zu betrachten ist, zurückgewiesen. Als das Princip nicht bloß des Lebens, sondern auch des Lichts, wie ja das Leben, das in ihm ist, als die *ζωὴ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* ist (1, 4), verherrlicht er sich an dem durch ihn sehend gewordenen Blindgeborenen. Ja, dem Blindgeborenen, von welchem hier die Rede ist, ist sogar, wie V. 3 ausdrücklich gesagt wird, diese Schicksalsbestimmung eben dazu geworden, daß an ihm die Werke Gottes offenbar werden, weil Jesus die Werke dessen, der ihn gesendet hat, wirken muß,

so lange es Tag ist, und die Nacht kommt, in welcher niemand wirken kann. Als eine im Dienste des Lichts, zur Manifestation des in ihm wirkenden göttlichen Lichtprincips, geschehene Handlung soll also diese Heilung des Blindgeborenen betrachtet werden *). Wie er als Logos sowohl ζωή als φῶς ist, so reflektirt sich in dieser einzelnen Handlung überhaupt die durch das Princip des Lichts bestimmte Seite seiner göttlichen Thätigkeit auf dieselbe Weise, wie jene Krankenheilung Kap. 5 nur als die concrete, bildliche Anschauung seiner lebendig machenden Kraft genommen werden kann. Als Handlungen von solcher Bedeutung müssen sie daher auch dem Widerspruch, welchen der Unglaube der Juden erhebt, ganz besonders unterliegen. Beide haben mit einander gemein, daß sie am Sabbath geschehene Handlungen sind, was nicht blos als ein zufälliger Umstand anzusehen ist, sondern mit der ganzen Tendenz der Handlung auf's engste zusammenhängt. Soll der Unglaube der Juden sich dialektisch expliciren, so muß er etwas haben, woran sein Widerspruch sich halten kann. Als das charakteristische Erzeugniß des Judenthums hängt der Unglaube an allen Formen und Satzungen des Judenthums, er ist auf's engste mit ihnen verflochten, auch das Aeußerlichste ist ihm wichtig genug, um es zu seiner Opposition zu gebrauchen. Darum ist ihm an den bewunderungswürdigsten und wohlthätigsten Wunderheilungen Jesu vor allem dieß das Anstößige, daß sie Verletzungen des Sabbaths sind **), und er baut darauf sogleich das dialektische Argument: Wer ein Sünder ist, kann kein solches Wunderzeichen thun, wie die Heilung eines Blindgeborenen ist, weil Gott einem Sünder seine Macht nicht leihen kann; dieser Mensch ist ein Sünder, weil er den Sabbath nicht hält, also kann er auch das angebliche Wunder

*) Auch Lücke hält wenigstens für sehr wahrscheinlich, daß φῶς εἰμι τοῦ κόσμου V. 5 auf die eben zu verrichtende Heilung des Blindgeborenen anspiele, oder dadurch veranlaßt sey.

**) Die Erklärer wissen nicht zu sagen, was das von Jesu V. 6 mit dem Blindgeborenen Vorgenommene bedeuten soll; es lasse sich, bemerkt Lücke, keine konstante Regel entdecken, wornach Jesus sich bei seinen Heilungen eines natürlichen Mittels bediene oder nicht. Es ist jedoch klar genug, daß diese Verrichtungen hier wenigstens den Zweck haben, der Wunderhandlung eine in die Augen fallende Umständlichkeit zu geben, um sie als ein am Sabbath geschehenes Werk erscheinen zu lassen. Dafür soll sie absichtlich gehalten werden. Auch V. 14 werden diese Verrichtungen mit dem Sabbath in Verbindung gesetzt. In demselben Sinne befiehlt Jesus 5, 8. dem geheilten Kranken: ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου — ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Es gehört wesentlich zu diesen Handlungen, daß sie am Sabbath geschehen.

nicht gethan haben (V. 16). Dieß scheint den unglaubigen Juden so evident, daß sie nicht den geringsten Zweifel darüber haben, das Faktum werde sich, so bald es nur näher untersucht werde, in seiner völligen Nichtigkeit nachweisen lassen. Allein bei aller Mühe, welche sie sich geben, so planmäßig und umständlich sie zu Werke gehen, der Erfolg schlägt, je absichtlicher er herbeigeführt wird, nur um so mehr zu ihrer völligen Beschämung aus. Das Wunder steht, allen dialektischen Argumenten zum Trotz, in seiner faktischen Realität fest (V. 25), und der Mensch, an welchem es geschehen ist, läßt durch kein Mittel, das an ihm versucht wird, das Bewußtseyn sich rauben, daß er ein solches Wunder an sich erfahren hat. Steht aber das Faktum in seiner Realität fest, so gilt die ganz entgegengesetzte Argumentation: Weil seit die Welt steht, nicht erhört worden ist, daß Einer die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat, so hätte der, der dieß gethan hat, es nicht thun können, wenn er nicht von Gott wäre, denn die Sünder erhört Gott nicht, sondern nur die Frommen, die seinen Willen thun (V. 30 — 33). Was helfen also, wenn das Faktum in seiner Realität so wenig angefochten werden kann, alle Argumente, welche das Gegentheil beweisen sollen, sie dienen nur dazu, den Widerspruch des Unglaubens in seiner Nichtigkeit darzustellen, ihn an dem Faktum selbst zu widerlegen. So klar spricht das Faktum für sich selbst, an seiner objektiven, faktischen Realität muß aller Widerspruch der Gegner scheitern. Die Objektivität des Faktums ist jedoch noch aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten. Der eigene Charakter der hier erzählten Wunderheilung zeigt sich auch darin, daß der Blindgeborene, selbst nachdem ihm die Augen schon geöffnet sind, kein bestimmteres Bewußtseyn der Person Jesu hat. Er weiß zwar, daß ein Mensch mit Namen Jesus einen Teig gemacht, seine Augen damit bestrichen und ihn an den Teich Siloah geschickt hat (V 11), er erkennt in ihm einen Propheten (V. 17) und ist fest überzeugt, daß er, wenn er nicht von Gott wäre, ein solches Wunder nicht hätte thun können (V. 33), aber an ihn als den Messias, oder Sohn Gottes, glaubt er erst auf die ausdrückliche Aufforderung Jesu, und die Erklärung, daß der, welchen er gesehen habe, und der mit ihm rede, es sey. Es ist gewiß kaum denkbar, wie sich dem geheilten Blindgeborenen, nachdem er in seiner Reflexion über das Wunder schon so weit gekommen war (vgl. V. 30 — 33), die Anerkennung, daß der Wunderthäter kein anderer als der Messias sey, nicht von selbst aufdringen mußte. Die Wundererzählung verräth demnach auch hierin eine bestimmte Absichtlichkeit, und der Grund, warum die Sache so dargestellt ist, kann wohl

nur darin gefunden werden, daß das Wunder als ein ἔργον θεοῦ vorerst in seiner reinen Objektivität, noch getrennt von seiner subjektiven Beziehung auf die Person Jesu, als des Messias, aufgefaßt werden soll. Selbst wenn es in seiner reinen Objektivität betrachtet wird, trägt es einen Charakter der Göttlichkeit an sich, dessen Anerkennung schon den Glauben an die Person Jesu in sich schließt, wenn auch das bestimmtere Bewußtseyn von der Person Jesu, als des Messias, noch fehlt. Es ist der Glaube in seiner reinen Objektivität, welcher hier geschildert wird, die Empfänglichkeit für das Göttliche, wie sie durch den reinen Eindruck des Göttlichen der ἔργα θεοῦ bestimmt wird, wenn sie auch noch nicht weiß, wer das Subjekt dieser ἔργα ist. Sie hält sich an die Sache selbst, und die Sache selbst ist so unmittelbar göttlich, daß man in der Sache, ohne es zu wissen, auch schon die Person hat. Diese reine Anerkennung des objektiv göttlichen Charakters der ἔργα Jesu stellt sich in dem Blindgeborenen dar. In der Oeffnung seiner Augen geht ihm zugleich das geistige Bewußtseyn der ἔργα θεοῦ auf, er wird auch in diesem Sinne aus einem Blinden ein Sehender, und wenn er nun auch zunächst nur das Bewußtseyn der ἔργα, nicht der Person des Messias hat, ihm also in dieser Beziehung erst noch das Auge geöffnet werden muß, so ist er doch eigentlich als Blinder schon ein Sehender, weil ihm im Grunde nur der Name zu der Sache, deren volles Bewußtseyn er schon hat, noch fehlt, ein Name, der ihm nur genannt werden darf, um den vollen bewußten Glauben an die Person Jesu, als des Messias, zu haben. Er ist also in diesem Sinne als Blinder ein Sehender, und den Gegensatz zu ihm können nur solche bilden, welche bei allem Sehen in Beziehung auf die Person bei allem Wissen von ihr, blind sind in Beziehung auf die Sache, wie dieß von den Pharisäern gilt, welche, ungeachtet sie mit der Person Jesu wohlbekannt sind, sein Thun und Wirken aus eigener Anschauung kennen, bei allem diesem die beharrlichsten Läugner des Göttlichen seiner ἔργα sind. Dieß ist das Gericht, zu welchem Jesus in die Welt gekommen ist, *ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι, καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.* Die Einen sind die Empfänglichen, welche glauben, ehe sie sehen, oder wissen, was sie sehen, die Andern die Unempfänglichen, welche nicht glauben bei allem, was sie sehen und wissen. Hieraus ergibt sich von selbst, wie die Frage der Pharisäer (V. 40), ob auch sie blind seyen? und die Antwort Jesu: wenn sie blind wären, so hätten sie keine Sünde, weil sie aber sagen, daß sie sehen, so bleibe ihre Sünde, die Pharisäer eben als solche bezeichnet, welche wissentlich und absichtlich als Sehende und Wissende nichts sehen und wissen. Insofern sind sie als Sehende

blind, aber sie sind keine Blinde wie der Blindgeborene, welchem in seinem gleichsam bewußtlosen Bewußtseyn nur der Name für das fehlt, was er schon hat. Sie sind also keine Blinde, weil sie in ihrem Sehen nicht sehen wollen, und sind doch blind, weil sie nichts sehen und anerkennen *). Hierin besteht der Proceß der κρίσις, welchen Jesus als das φῶς τοῦ κόσμου vollzieht, es ist dieselbe Scheidung entgegengesetzter Mächte, von welcher sonst im Evangelium die Rede ist (vgl. 3, 19). Wenn Jesus als das φῶς τοῦ κόσμου die Werke Gottes offenbart, werden die Blinden sehend, und die Sehenden blind, weil die Einen glauben, die Andern nicht glauben. Wie er den Empfänglichen das Auge öffnet und sie sehend macht, so werden die Unempfänglichen, die sehen könnten, aber nicht sehen wollen, ihrer Blindheit überführt. Die Werke Jesu sprechen so laut und so evident die Göttlichkeit Jesu aus, daß nur solche, welche blind seyn wollen, sie läugnen können. Der Unglaube ist die mit offenen Augen für alles Göttliche verschlossene Blindheit, die ihre Wurzel in der Verkehrtheit des Willens hat: er sieht das Göttliche nicht, weil er es nicht sehen will. Indem so die Einen von den Andern, die Blinden von den Sehenden geschieden werden, sind sie eben damit gerichtet und widerlegt. Der Unglaube hat, als die Blindheit der Sehenden, sein Gericht in sich selbst.

Was Kap. 10, wie es scheint, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sich anschließt, hat kein besonderes Moment für die Verfolgung der Hauptidee des Evangeliums. Die leitende Idee des Abschnitts, das Prädikat, das sich Jesus 8, 12 gibt, daß er das Licht der Welt sey, liegt hier noch weiter zu Grunde. Als das Licht der Welt, das die, die ihm folgen, nicht

*) Wie schief und unrichtig werden die beiden letzten Verse von den Erklärern genommen! Es hat dieß seinen natürlichen Grund darin, daß man das Verhältniß, in welchem der Blindgeborene zu der Person Jesu als des Messias steht, gar nicht beachtet, und so auch die Schlußverse, in welchen doch augenscheinlich die Pointe der ganzen Erzählung liegt, nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Vorangehenden aufgefaßt hat. Nach Lücke sollen die Nichtsehenden die seyn, welche als Unerleuchtete, Blinde, Arme gelten (Matth. 5, 3), die Sehenden dagegen die, welche für Sehende gelten, es aber in Wahrheit nicht sind. V. 41 soll der Sinn seyn: So lange ihr bei aller Blindheit sagt, wir sehen, also die dünkelhafte Selbstverblendung nicht abthut, kann der Unglaube nicht weichen, sondern bleibt. Wie paßt dieß in den Zusammenhang! Von der Selbstverblendung ist ja nirgends die Rede, sondern von der Blindheit des Unglaubens. Darum kann auch ἁμαρτία nicht die Sünde des Unglaubens selbst seyn, sondern nur die Schuld, die dem Unglauben zuzurechnen ist.

im Dunkeln irregehen läßt, sondern auf den rechten Weg der Wahrheit und des Lebens führt (8, 12), bezeichnet sich Jesus als den wahrhaftigen Hirten im Gegensatz gegen die Pharisäer, welche als Blinde, als solche, die mit sehenden Augen selbst nicht sehen wollen, auch keine Führer des Volks seyn können. Der Begriff des wahren und rechten, oder des guten Hirten wird nach seinen wesentlichen Merkmalen dargelegt. Der gute Hirte, der Hirte, wie er seinem Begriff nach seyn soll, ist nicht nur kein Räuber und Dieb, sondern auch kein bloßer Miethling. Zum Wesen des guten Hirten gehört, daß er in dem Wohl der Heerde sein eigenes, höchstes Interesse erkennt, sich selbst mit der Heerde Eins weiß. Das Verhältniß des Hirten und der Schaafe ist ein Verhältniß der Identität, der Hirte erkennt die Schaafe als die Seinen, und die Schaafe erkennen den Hirten als den Ihrigen, und dieses Verhältniß des Hirten und der Schaafe ist wesentlich begründet in dem Verhältniß, in welchem der Hirte als der Sohn zu dem Vater steht. Wie er mit dem Vater Eins ist, so ist er auch Eins mit den Seinen. Aus diesem Ineinanderseyn des Bewußtseyns beider, welches praktisch zur Liebe wird, geht der höchste Beweis der aufopfernden Liebe hervor, daß er sein Leben läßt für die Schaafe. Wie der Hirte sein Selbstbewußtseyn in das Bewußtseyn der Heerde dahingibt, sich selbst über der Heerde vergißt, so gibt er auch sein Leben für sie hin. Dieses theoretische und praktische Einsseyn des Hirten mit der Heerde ist der vollkommenste Gegensatz zu dem äußerlichen Verhältniß des Miethlings. Miethlinge dieser Art sind die Pharisäer. Zur genaueren Auffassung des Zusammenhangs dieses Abschnitts mit dem Vorhergehenden ist nicht zu übersehen, wie schon Kap. 9 an die Stelle der Ἰουδαῖοι, welche Kap. 8 wenigstens noch das Hauptsubjekt sind, die Φαρισαῖοι treten (9, 13. 15. 16. 40). Mit den Pharisäern ist sogleich auch der Begriff von Häuptern und Führern des Volks gegeben. Indem Jesus sich ihnen in dieser Eigenschaft entgegenstellt, setzt er die vorangehende Bestreitung des Unglaubens der Juden in dieser speciellen Beziehung fort. Zugleich scheint der Evangelist bei der Stellung, welche er der Gleichnißrede vom guten Hirten hier gerade gibt, auch die Absicht zu haben, nachdem zuvor die Person gegen die Werke zurücktrat, nun auch wieder die Aufmerksamkeit auf die Person zu lenken.

Auch in den weiteren Inhalt Kap 10. V. 22 f. greift noch die Allegorie vom guten Hirten ein, obgleich ein Zeitraum von mehreren Monaten dazwischen liegt, und wie richtig bemerkt worden ist, nur der Evangelist das zuvor Gesagte so unmittelbar gegenwärtig haben konnte. Ein neues Fest heißt

Jesum, der übrigens auch in der Zwischenzeit sich nicht weiter entfernt hatte, auf's Neue in Jerusalem auftreten, aber der kurze Abschnitt V. 22—42 gibt sich selbst ganz als Schluß eines größern Hauptabschnitts. Die V. 24 so dringend an Jesum gemachte Frage spannt nur die Erwartung auf die bevorstehende Entscheidung des bisherigen Kampfs. Wie um den Juden auch noch diesen Widerspruch, in welchen sie mit ihrem eigenen Gesetz kommen, vorzuhalten, werden sie auf die Stelle Ps. 82, 6 verwiesen, und wie um sich mit ihnen vollends auseinanderzusetzen, wird ihnen die letzte Proposition gestellt, daß sie, wenn sie ihm auch nicht um seiner Person willen glauben wollen (κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε V. 38, auf sein Wort, die Versicherung, daß er mit dem Vater Eins sey), weil sie ja an der von ihm behaupteten Einheit mit dem Vater so großen Anstoß nehmen, und weil ja auch der Natur der Sache nach der Glaube an die Person den Glauben an die Werke zur Voraussetzung haben zu müssen scheint, doch um der Werke willen glauben sollen. Daß die Werke einen so objektiv göttlichen Charakter an sich tragen, daß ihn nur der entschiedenste, rein negative Unglaube läugnen kann, wird hiemit zum Schlusse als das aus dem Vorangehenden sich ergebende, thatsächlich feststehende Resultat hervorgehoben.

In den Schlußversen Kap. 10. V. 40—42 schließt der Evangelist selbst seine bisherige Darstellung in ihrer Einheit und Vollendung ab. Der dialektische Verkehr Jesu mit den Juden, seine Bestreitung ihres Unglaubens geht hier zu Ende. Offenbar in der Absicht, um vom Ende auf den Anfang zurückzuweisen, und diesen Haupttheil des Ganzen als geschlossen zu bezeichnen, läßt der Evangelist Jesum an den Ort zurückgehen, wo Johannes zuerst taufte, und wo für Jesus selbst der Ausgangspunkt seines öffentlichen Auftretens und Wirkens war. Das den Leuten jener Gegend in den Mund gelegte Urtheil, Johannes habe zwar kein σημεῖον gethan, aber alles, was er von Jesu gesagt, sey wahr, ist der Rückblick auf die bisher gegebene Darstellung des Lebens Jesu. Aber was hat denn der Täufer vorausgesagt, was jetzt schon als durch den Erfolg bestätigt in seiner Erfüllung vor Augen lag? Es können nur die Aussprüche gemeint seyn, in welchen er auf die ihn selbst weit überragende Größe des nach ihm Kommenden hingewiesen hatte. In dieser den Täufer weit hinter sich zurücklassenden Größe hatte sich also Jesus durch sein ganzes bisheriges Wirken kund gethan. Das aber, was den Täufer von Jesus trennt, und ihn wesentlich von ihm unterscheidet, ist in den bemerkenswerthen Worten ausgedrückt, Johannes habe kein σημεῖον gethan. Der charakteristische Unterschied

zwischen Jesus und dem Täufer besteht daher in den σημεῖα, und wir haben somit die ganze bisherige Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkt der σημεῖα zu betrachten. Die Bestimmung des Täufers war nur, Jesum anzukündigen und von ihm zu zeugen, der von ihm Angekündigte und Bezeugte selbst aber mußte sich in seiner Größe und Herrlichkeit kund thun, es mußten von ihm gleichsam Strahlen ausgehen, in welchen sich die innere Göttlichkeit seines Wesens äußerlich reflektirte. Dieß sind die σημεῖα, welche Jesus that; sie sind die äußern Zeichen dessen, was er an sich, nach der innern Bedeutung seiner Person ist, die ἔργα θεῦ, in welchen sich sein göttliches Wesen und Wirken manifestirt. Als einzelne Handlungen sind sie auch nur einzelne Reflexe, in welchen die absolute Bedeutung der Person in die äußere Erscheinung heraustritt, es stellen sich in ihnen immer nur einzelne Seiten und Momente der Persönlichkeit Jesu dar, in je höherem Grade nun in einem σημεῖον sich die Totalität seines göttlichen Wesens darlegt, je adäquater einer der Grundbegriffe, welche das Wesen des Logos konstituiren, wie die Begriffe ζωὴ, φῶς, in ihm zur Anschauung kommt, so daß das σημεῖον als einzelner Akt nur zum verschwindenden Moment der absoluten göttlichen Causalität wird, desto höher steht das σημεῖον als ein ἔργον θεῦ, aber bei aller Göttlichkeit des Inhalts der ἔργα θεῦ steht doch der Glaube um der ἔργα willen niedriger, als der Glaube an die Person und das unmittelbare Wort (vergl. 10, 38. 4, 50). Man darf es nie vergessen, absolute Bedeutung hat im johanneischen Evangelium nur die Person Jesu, als die Einheit des Sohnes mit dem Vater, alles andere, alles, wodurch Jesus sich manifestirt, sein ganzes göttliches Thun und Wirken, soll nur zur Vermittlung dienen zwischen dem Bewußtseyn des endlichen Subjekts und dem absoluten Inhalt, mit welchem es sich im Glauben an die Person Jesu erfüllen soll. Wenn daher, wie hier von dem Evangelisten geschieht, das ganze öffentliche Leben und Wirken Jesu unter den Gesichtspunkt der σημεῖα gestellt wird, so ist die Hauptfrage, um welche es sich handelt, wie sich das Bewußtseyn der Menschen, als Glaube und Unglaube, zum absolut Göttlichen der Person Jesu verhält. Dieß ist der wesentliche Inhalt des bisher erörterten Haupttheils des Evangeliums. In diesem Sinne wird also von Johannes in seinem Unterschied von Jesus gesagt, er habe kein σημεῖον gethan. Σημεῖα machen den Hauptinhalt des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu, wie es vorliegt, aus, weil sein ganzes Leben nur dazu da ist, den Glauben an seine Person zu bewirken. Die σημεῖα sind daher die eigentliche Substanz der evangelischen Geschichte des Johannes, an wel-

cher alles Uebrige hängt, die Hauptmomente, um welche sich der ganze Fortschritt der Handlung bewegt, das fortgehende Thema aller Reden. Mit einem σημεῖον beginnt das öffentliche Auftreten Jesu, und wenn der Evangelist am Schlusse des Abschnitts 10, 38 den Glauben an die ἔργα verlangt, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύητε, ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ, κἀγὼ ἐν αὐτῷ, so haben wir hier auch am Schlusse wieder den Begriff der σημεῖα. Alle von Jesu verrichteten ἔργα θεοῦ, die den wesentlichen Inhalt der Geschichte seines Lebens ausmachen, sind in ihrer Beziehung zum Glauben σημεῖα. In den σημεῖα legt sich daher sein ganzes öffentliches Leben und Wirken dar, und der Evangelist geht so, indem er am Schlusse dieses Haupttheils seiner Geschichte das Ganze zusammenfaßt, mit Recht auf den Begriff des σημεῖον zurück.

7. Die Auferweckung des Lazarus. Der Uebergang zu der Leidens- und Todesgeschichte. Die letzte Krisis des Unglaubens. Kap. 11. 12.

Mit Kap. 10. V. 40—42. hat also der Evangelist den die σημεῖα betreffenden Theil seiner evangelischen Geschichte geschlossen? Und doch folgt unmittelbar darauf ein neues σημεῖον von größter Bedeutung. Ausdrücklich wird die Auferweckung des Lazarus in die Klasse der σημεῖα gesetzt (11, 47. 12, 18. 37). Es ergibt sich hieraus jedoch nur dieß, daß dieses neue σημεῖον aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten ist, als die bisherigen, wie auch sogleich zu sehen ist. Es ist nicht Gegenstand einer Discussion mit den Juden, wie dieß bei andern σημεῖα der Fall ist; es knüpft sich keine längere Rede Jesu an dasselbe an, wie dieß sonst gewöhnlich geschieht. Dagegen sind die praktischen Folgen, welche es hat, um so wichtiger, es steht im engsten Zusammenhang mit der endlichen Entscheidung des Schicksals Jesu, der mächtige Eindruck, welchen das letzte und größte aller σημεῖα auf die ganze jüdische Nation macht, führt die große Katastrophe herbei. In dieser hohen Bedeutung steht es als ein auf eigene selbstständige Weise in den Zusammenhang des Ganzen eingreifendes Moment zwischen der Reihe der σημεῖα auf der einen, und der Leidens- und Todesgeschichte auf der andern Seite.

In der Geschichte der Auferweckung des Lazarus steht die historisch-kritische Betrachtung unsers Evangeliums auf dem Punkt, auf welchem die Frage über den historischen Charakter desselben bis zu ihrer äußersten Spitze ausläuft. Es gibt neben der Differenz über den Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jesu, ob Jesus gleich anfangs in Jerusalem auftrat, oder erst später, keinen

andern Bestandtheil der evangelischen Geschichte, bei welchem es von so großem Interesse ist, sich darüber zu verständigen, ob die historische Wahrheit auf der Seite der synoptischen Evangelien, oder auf der des vierten Evangeliums ist. Die Frage ist nämlich keineswegs blos diese, ob sich mit Lazarus das von unserem Evangelisten erzählte Wunder zugetragen habe, sondern das angebliche Faktum greift in den ganzen Gang der Entwicklung des Schicksals Jesu so bedeutend ein, daß man von demselben eine ganz andere Ansicht erhält, je nachdem man entweder dem synoptischen Bericht folgt, oder der Darstellung des vierten Evangelisten. Der letztern zufolge lag die nächste und unmittelbarste Veranlassung zur Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu in der großen Bewegung, welche das Wunder der Auferweckung des Lazarus unter der ganzen, damals zu Jerusalem versammelten, Volksmenge verursachte. Die Synoptiker wissen nicht nur nichts von einem historischen Zusammenhang dieser Art, sondern sie schweigen auch ganz über das Faktum selbst, das so wichtige Folgen hatte, zum deutlichen Beweis, daß sie auf einem ganz andern historischen Boden stehen. Es blieb ihnen somit nicht blos ein zufälliger Umstand unbekannt, welcher bei dieser Katastrophe mitwirkte, es fand, wie sie die Sache darstellen, überhaupt kein Ereigniß dieser Art statt, das möglicher Weise eine solche Wirkung hätte haben können, und es zeigt sich daher auch in ihrer Darstellung nirgends eine Stelle, bei welcher man sich veranlaßt sehen könnte, ein solches Motiv vorauszusetzen, ja nicht einmal die Möglichkeit, die eine Darstellung mit der andern zu vereinigen. Die ganze Situation ist eine wesentlich andere. Wie sollen wir also eine so schwierige Frage zur Entscheidung bringen? Allein die Schwierigkeit, in welcher man sich hier befindet, liegt ja einzig nur darin, daß man, ohne auf den ganzen Zusammenhang zu sehen, in welchen die beiderseitigen Darstellungen verflochten sind, die eine der andern gegenüberstellt, wie wenn es sich nur darum handelte, hier gerade auf diesem einzelnen isolirten Punkte entweder den einen Bericht dem andern schlechthin vorzuziehen, oder beide Berichte irgendwie zu combiniren. Gibt es irgend einen Punkt, auf welchem sich die Unmöglichkeit mit aller Evidenz herausstellt, eine so wichtige Frage auf einem andern Wege zu erledigen, als nur auf demjenigen, auf welchem man stets das Ganze vor Augen hat, in den Geist und Charakter des johanneischen Evangeliums, der Composition, aus welcher es hervorgegangen ist, eingeht, und das Verhältniß, in das es sich von Anfang an zu den synoptischen Evangelien setzt, mit aller Genauigkeit beachtet, so ist es gewiß hier. Die Lösung darf hier nicht erst gesucht werden, sie liegt von selbst auf dem in

der Entwicklung des Zusammenhangs des Evangeliums schon durchlaufenen Wege, und nur die falsche Scheu, ein Resultat anzuerkennen, dessen sämmtliche Prämissen schon gegeben sind, könnte hier den einzig richtigen Gesichtspunkt verrücken.

Zweierlei kommt hier vor Allem in Betracht:

1. Es ist durchaus undenkbar, daß die Synoptiker eine solche Begebenheit, wenn es sich mit ihrer faktischen Realität so verhielt, wie nach dem vierten Evangelium angenommen werden zu müssen scheint, mit völligem Stillschweigen übergangen haben. Wäre sie ihnen auch als Wunder nicht wichtig genug gewesen, um sie in ihre evangelische Darstellung aufzunehmen, sie hätten sie doch wegen des so bedeutungsvollen Zusammenhangs, in welchem sie mit dem Schicksal Jesu stand, unmöglich unbeachtet lassen können. Welche Vorstellung müßten wir uns von den Synoptikern als historischen Schriftstellern, von ihrer Kenntniß der evangelischen Geschichte, ihrem historischen Beurtheilungsvermögen, überhaupt von ihrer Fähigkeit, einen historisch-getreuen, der Sache adäquaten Bericht zu geben, machen, wenn sich denken ließe, eine ebenso offenkündige als folgenreiche Begebenheit habe ihrer Aufmerksamkeit völlig entgehen können? In der That, wäre in diesem Punkt die historische Wahrheit schlechthin nur auf der johanneischen Seite vorauszusetzen, die synoptische Darstellung der evangelischen Geschichte müßte nicht blos hier, sondern im Ganzen, in allen ihren Theilen, den historischen Glauben unrettbar verlieren. Es bleibt daher dabei, wie längst gesagt worden ist. übergangen haben können die Synoptiker die Geschichte der Auferweckung des Lazarus nur aus dem Grunde, weil sie nichts von ihr gewußt haben. Wie können sie aber, muß sogleich weiter gefragt werden, nichts von ihr gewußt haben, wenn sie wirklich so geschehen ist, wie sie von unserem Evangelisten erzählt wird? Ihr Nichtwissen läßt sich nur daraus erklären, daß sie für sie nicht existirte, wie konnte sie aber nur für sie nicht existiren, wenn sie für das ganze jerusalemische Publikum eine solche Publicität hatte? Der Schluß aus dem Stillschweigen derer, welche nothwendig von einer Sache wissen mußten, auf die Nichtexistenz derselben drängt sich hier mit aller Nothwendigkeit auf, und es gibt keinen Weg, auf welchem sich ein solches Stillschweigen auch nur nothdürftig erklären ließe. Man erwäge nur, wie sich auch die neuesten Erklärer des johanneischen Evangeliums aus dieser Schwierigkeit herauszuhelfen suchen. „Mir scheint“, sagt Lücke nach der Widerlegung einer Reihe der unhaltbarsten Meinungen, „daß die synoptische Leidensgeschichte ursprünglich allein, und auf populäre Weise

wenig pragmatisch erzählt wurde, daß sie mit dem Einzuge in Jerusalem anfing, und unbekannt mit der innern und geheimen Geschichte des Synedriums und seiner Machinationen, nur die auffallendsten Scenen und Reden Jesu eben seit seinem Einzuge hervorhob und zusammenstellte. Ganz anders Johannes, welcher nicht nur Zeuge des Wunders in Bethanien war, sondern auch mehr als irgend ein anderer seiner Mitjünger die geheime und innere Geschichte des Synedriums und seiner wachsenden Feindschaft gegen den Herrn kannte. Selbst, wenn die Erweckung des Lazarus nichts weiter bewirkt hätte, als den Entschluß des Synedriums, Jesum zu tödten, so würde Johannes, dem sehr daran lag, die Kampfesgeschichte Jesu mit der jüdischen Welt recht in's Licht zu setzen, die in dieser Hinsicht so wichtige Erzählung nicht haben auslassen können. Als Wunder an sich und einzeln betrachtet, ohne Kenntniß der genauern persönlichen Verhältnisse und Umstände, verlor sich die Erzählung leicht unter der Menge der übrigen Wundererzählungen. Wir haben davon in den drei ersten Evangelien eine zum Theil zufällige Auswahl. Während also auf diese Weise unsere Erzählung in die vulgäre Evangelientradition nicht aufgenommen wurde, konnte Johannes sie weder vergessen noch verschweigen" *). Alles dieß ist nur eine Reihe der willkürlichsten Voraussetzungen. Als eine zufällige Auswahl können die synoptischen Wundererzählungen nur in dem Falle angesehen werden, wenn man voraussetzt, es seyen außer den von den Synoptikern erzählten Wundern noch andere Wundererzählungen vorhanden gewesen, und zwar namentlich die johanneischen. Allein dieß ist ja eben die Frage, ob die johanneischen Wunder als wirklich geschehene, und in der Tradition vorhandene angesehen werden können, indem ja gerade ein Wunder von solcher Bedeutung, wie das der Auferweckung des Lazarus, mit der synoptischen Tradition sich auf keine Weise in Einklang bringen läßt. Daß Johannes als Augenzeuge erzähle, ist, wie die kritische Frage steht, eine bloße Voraussetzung. Daß Johannes als Augenzeuge Verfasser des Evangeliums sey, ist nichts an sich feststehendes, sondern es soll dieß erst auf dem Wege der historisch-kritischen Untersuchung festgestellt werden, indem man mit Recht voraussetzt, daß ein Augenzeuge einen historisch glaubwürdigen Bericht gebe. Es kann daher nur aus der überwiegenden Wahrscheinlichkeit der historischen Glaubwürdigkeit auf die Augenzeugenschaft geschlossen werden, nicht aber umgekehrt. Ebenso unhaltbar ist der von Lücke angenommene Unterschied zwischen einer mehr pragmatischen, und einer mehr populären Erzählungsweise. Warum sollen denn nicht auch die

*) Comm. Thl. II. S. 476.

Synoptiker im Stande gewesen seyn, wenn die Auferweckung des Lazarus wirklich ein so bedeutendes Moment der Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu gewesen wäre, dieß auf einfache, natürliche Weise zu erzählen? Man sieht eigentlich gar nicht, wie hier, wo es sich nur um Offenkundiges, in seinem Zusammenhang klar vor Augen Liegendes handelt, der Begriff des Pragmatischen seine Anwendung finden soll. Was erfahren wir denn durch den Pragmatismus des Johannes aus der geheimen Geschichte der Machinationen des Synedriums? Nichts, was nicht damals jedermann in Jerusalem wissen konnte, und was auch Jesu und seinen Jüngern nicht unbekannt bleiben konnte, wenn er in Folge dieser neuen Wendung seiner Sache sich veranlaßt sah, sich mit seinen Jüngern in die Stadt Ephraim zurückzuziehen (12, 54). Und wenn dieser Pragmatismus bei Johannes damit zusammenhängen soll, daß er selbst Zeuge des Wunders in Bethanien war, so gilt ja dieß auch von den übrigen Aposteln, bei welchen Jesus seinen Zweck sehr schlecht erreicht hätte, wenn er doch, wie Johannes selbst ausdrücklich sagt (11, 15), das Wunder eben in der Absicht that, daß sie glauben. Hatten sie also irgend einen Antheil an der synoptischen Tradition, und ein solcher kann doch wohl nicht geläugnet werden, so bleibt durchaus räthselhaft, wie sie ein so bedeutendes Moment völlig unbeachtet lassen konnten.

Aus dem Stillschweigen der Synoptiker ist demnach mit Recht zu schließen, daß eine Begebenheit dieser Art nicht wirklich stattgefunden hat. Aber

2. auch in der Tradition kann eine solche Wundererzählung nicht als mythisches Erzeugniß entstanden seyn. Dieselben Gründe, welche der Annahme entgegenstehen, daß die Synoptiker die Kunde einer solchen Begebenheit gehabt haben, ohne sie mitzutheilen, lassen auch nicht annehmen, daß es eine mythische Tradition dieser Art gab. Wäre einmal eine solche Wundererzählung auch nur als Mythus Bestandtheil der evangelischen Tradition gewesen, sie hätte den Synoptikern nicht unbekannt bleiben können, und wenn sie sie kannten, hätten sie sie nicht verschweigen können. Es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß die Sage von einem Wunder von solcher Bedeutung, welchem man noch überdieß einen so wichtigen Einfluß auf die Katastrophe Jesu zuschrieb, nur eine, auf einen ganz engen Kreis beschränkte Lokalsage blieb. Schon in dieser Hinsicht reicht die mythische Ansicht hier keineswegs aus, das Räthsel zu lösen, sie ist aber auch darum völlig unstatthaft, weil überhaupt die Voraussetzung als unbegründet erscheint, die Differenzen des johanneischen Evangeliums von den synoptischen seyen auf eine von der synoptischen Tradition verschiedene Quelle

mythischer Sagen zurückzuführen. Die Strauß'sche Auffassung dieses Theils der evangelischen Geschichte hat daher eine auffallende Lücke. Auf der einen Seite behauptet Strauß auf's Bestimmteste, daß die Erweckungsgeschichte des Lazarus als die wie innerlich unwahrscheinlichste, so äußerlich am wenigsten beglaubigte anzusehen sey, und zwar, was das Letztere betrifft, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die synoptische Wunderauswahl, wenn sie nicht bis zum Verstandlosen zufällig gewesen seyn soll, ein solches Wunder nicht verloren haben könne. Auf der andern Seite soll nun aber doch der von Strauß gegebene positive Nachweis, daß leicht auch ohne historischen Grund die Sage, Jesus habe Todte erweckt, sich bilden konnte, auch von der Erweckungsgeschichte des Lazarus gelten. Sie wäre also eine auf mythischem Grunde entstandene Sage gewesen, wie kann sie aber auch nur als mythische Sage Bestandtheil der evangelischen Tradition gewesen seyn, wenn das Stillschweigen der Synoptiker in diesem Falle völlig unerklärlich bleibt?

Kann somit die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus weder als eine wirkliche Geschichte, noch als eine mythische Sage angesehen werden, so werden wir mit ihr ganz auf unsern Evangelisten selbst zurückgewiesen. Soll das Räthsel nicht völlig ungelöst bleiben, wie eine solche Erzählung eine Stelle in der evangelischen Geschichte finden konnte, so kann sie nur aus denselben Elementen abgeleitet werden, aus welchen die ganze Entstehung und eigenthümliche Gestaltung unseres Evangeliums zu erklären ist. Unter diesen Gesichtspunkt stellt sie sich selbst, sobald wir den Beziehungen nachzugehen wissen, durch welche sie uns selbst auf den innern Organismus des Evangeliums zurückführt.

Es ist schon früher bemerkt worden, wie natürlich es sich denken läßt, daß die Sache Jesu zuletzt die Wendung nahm, welche sie nach den Synoptikern nimmt, wenn ihrer Darstellung zufolge die Reise, welche die Katastrophe herbeiführte, die einzige war, welche Jesus nach Jerusalem unternahm. Die synoptische Darstellung läßt die Reihe der Begebenheiten in einem Zusammenhang sich entwickeln, welcher für sich ganz befriedigend ist, alles, was man, um den einfachen Gang der Sache noch besser zu motiviren, aus dem sogenannten Pragmatismus des Johannes in sie hineinlegen zu müssen glaubt, hat sie gar nicht nöthig, ja es erscheint sogar nur als etwas Fremdartiges und Störendes. In der johanneischen Darstellung gestaltet sich schon darum alles ganz anders, weil Jesus von Anfang an vorzugsweise Jerusalem zum Schauplatz seiner öffentlichen Thätigkeit macht; er tritt wiederholt in Judäa und in

Jerusalem auf, verweilt längere Zeit wenigstens in der Nähe Jerusalems, geht ab und zu, und ist eigentlich daselbst ganz zu Hause. Gefahrdrohend ist zwar sein dortiger Aufenthalt schon in sehr früher Zeit (5, 18.), aber so oft auch die Gefahr droht, und so bedenklich es zu seyn scheint, sich ihr auf's Neue auszusetzen, sie geht doch immer wieder glücklich vorüber, und dem Evangelisten ist es nicht einmal sehr darum zu thun, genauer zu motiviren, wie es möglich war, dem immer wieder sich erneuernden Hasse der Juden, und einer so gefährlichen Verwicklung der Verhältnisse sich immer wieder zu entziehen. Man sieht wohl, auf dieselbe Weise, wie es ihm wiederholt gelang, seinen Feinden zu entgehen, hätte es ihm auch noch ferner gelingen können, dieselbe Scene konnte sich ebenso gut noch an mehreren Festen wiederholen; wenn nicht zuletzt der bloße Zufall in's Mittel treten sollte, konnte nur ein ausserordentliches Ereigniß, ein Wunder, das ihn in weit höherem Grade, als es bisher der Fall war, zum Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit und Theilnahme, so wie des Argwohns und Hasses seiner Feinde machen mußte, die entscheidende Katastrophe herbeiführen. Dazu eignete sich aber kein anderes Wunder sosehr, als ein Wunder der Auferweckung. In der innern Oekonomie des Evangeliums, in der Art und Weise, wie es ganz darauf angelegt ist, an den Wundern Jesu, wie sie eine fortgehende Reihe von Manifestationen seiner δόξα bilden, den Unglauben der Juden bis zu seiner äussersten Spitze sich steigern zu lassen, liegt der Grund, warum die Geschichte der Auferweckung des Lazarus in unserem Evangelium gerade diese Stellung und Bedeutung hat. Die johanneischen Wunder sind als σημεῖα und ἔργα θεοῦ die Centralpunkte, in welchen die von der Person Jesu ausgehenden Strahlen seiner göttlichen Größe und Herrlichkeit, wie in einem Brennpunkte sich sammeln und concentriren. Was in den synoptischen Evangelien, welche unserem Evangelisten den geschichtlichen Stoff für seine Darstellung liefern, in den verschiedenen Wundererzählungen, die sie enthalten, auf einzelnen Punkten zerstreut auseinanderliegt, ist hier gleichsam unter gewisse Kategorien gebracht; in jedem dieser Wunder reflektirt sich ein höherer allgemeiner Begriff, in welchem die absolute Bedeutung der Person Jesu in einer bestimmten Form zum Bewußtseyn kommt, deßwegen haben diese Wunder eine gewisse typische und symbolische Bedeutung, der äussere geschichtliche Hergang, in welchem die Wunderhandlung sich vollzieht, ist gleichsam nur die Form für den Inhalt, welchen sie in sich darstellt. Man nehme die verschiedenen Hauptwunder, an welchen der dialektische Verkehr Jesu mit den Juden fortgeführt wird: jedes derselben ist eigentlich nur

das Thema, das in der an den Wunderakt sich anknüpfenden Rede ausgeführt wird, und der Inhalt der Rede selbst ist das Göttliche der Person Jesu, wie es als das Objekt des Glaubens und Unglaubens nach dem Gegensatz der Principien, auf welchen in der physischen und ethischen Welt alles zurückzuführen ist, die Menschen in zwei wesentlich verschiedene Klassen scheidet. In der Geschichte der Kap. 5. erzählten Krankenheilung wird die in dem Wunder sich äussernde göttliche Thätigkeit Jesu unter dem Gesichtspunkt seiner lebendig machenden Macht aufgefaßt, welche auch die richtende ist, weil nur der, der sein Wort hört und an den, der ihn gesendet hat, glaubt, das ewige Leben hat, und nicht in das Gericht kommt, sondern vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist. In dem Speisungswunder Kap. 6. stellt er sich als das göttliche Lebensprincip dar, das aber nur die in sich aufnehmen können, um das Leben zu haben in sich selbst, welche das harte Wort, daß man das Fleisch des Menschensohns essen und sein Blut trinken müsse, zu fassen wissen. In der Heilung des Blindgeborenen Kap. 6. manifestirt er sich als das Licht der Welt, das seine richtende und scheidende Macht dadurch in der Welt ausübt, daß die Blinden sehend, und die Sehenden blind werden. So ist jedes dieser Wunder als eine neue Manifestation der göttlichen Größe und Herrlichkeit Jesu ein neues Moment des in seinem ganzen öffentlichen Leben und Wirken sich vollziehenden Processes des Glaubens und Unglaubens. Aber noch ist dieser Proceß nicht bis zu seiner letzten Spitze hindurchgedrungen. Er kann sich nur in demselben Verhältniß entwickeln, in welchem sich die göttliche δόξα Jesu manifestirt. Diese hat sich nun zwar schon in ihrer lebendig machenden, vom Tode zum Leben erweckenden Macht an dem von Jesu Kap. 5. geheilten Kranken kund gethan, aber es war doch nur ein Kranker, der das Objekt ihrer Wirkung war. Sollte sie in ihrer absoluten Macht sich zeigen, so durfte auch das Größte, was auf diesem Gebiet möglich war, nicht ausbleiben, die Auferweckung eines Todten, welcher schon ganz der Gewalt des Todes und Grabes anheimgefallen war. Mit diesem größten aller Wunder die Reihe der σημεῖα zu schließen, mußte sich der Evangelist auch dadurch veranlaßt sehen, daß die synoptischen Evangelien in den Todtenerweckungen, die sie erzählen und als eine eigene Klasse der Wunder Jesu aufführen, ihm noch einen neuen Stoff darboten, welchen er in seiner steigernden und amplificirenden Weise für seine Darstellung zu verwenden hatte. Aber auch dieses Wunder ist ganz nur als die concrete, bildliche Anschauung der absoluten Größe und Göttlichkeit Jesu zu nehmen, die äussere Handlung, in welcher es sich darlegt, ist nur die Explikation der

Idee, auf welche alles Einzelne zu beziehen ist. Das göttliche Lebensprincip, mit welchem Jesus identisch ist, gibt sich dann erst in seiner wahren, affirmativen Bedeutung zu erkennen, wenn es sich auch in seiner den Tod negirenden, in sich aufhebenden Macht bethätigt. Was Jesus selbst sowohl im Bewußtseyn dieser Idee, als auch im Hinblick auf seine eigene Auferstehung, deren vorbildliche Anschauung der gestorbene und auferstandene Lazarus ist, sagt 11, 25.: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird, auch wenn er stirbt, leben, und jeder der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben," ist der substanzielle Inhalt, um welchen es allein zu thun ist, zu welchem sich alles Andere nur als die äussere, zufällige, zwar versinnlichende, aber im Grunde unwesentliche Form verhält, deren der Glaube in seiner innern Selbstgewißheit nicht bedarf, weil er glaubt auch ohne zu sehen. Je größer aber das Wunder ist, je herrlicher sich in ihm die göttliche δόξα Jesu offenbart, desto mehr muß es nun auch mit der Opposition des Unglaubens zur letzten entscheidenden Krisis kommen. Es konnte jetzt nicht mehr an einem Widerspruch genügen, welcher nur in einer endlosen Debatte sich hinzog, und beide Theile immer wieder in demselben Gegensatz einander gegenüberstehen ließ; er mußte zu einem praktischen Resultat führen. In dem Ausspruch, welchen der Hohepriester aus Veranlassung des Aufsehens, das die Auferweckung des Lazarus erregte, that, liegt schon die ganze Entscheidung des Schicksals Jesu. Der Unglaube feiert in ihm seinen höchsten Triumph, aber es spricht sich in seinem Siege zugleich die ganze Negativität seines Wesens aus. Der bedeutungsvolle Ausspruch sagt es selbst, daß der Unglaube, indem er sein Ziel erreicht, nur realisiren konnte, wovon er selbst das Gegentheil wollen mußte. Der in dem Kampfe Jesu mit dem Unglauben der Juden sich vollziehende Proceß hat so seinen Verlauf genommen, aber es ist nur die Eine Seite dieses Processes, die hier vor uns liegt, das Resultat, das er erreicht hat, ist schon im Begriff, sich selbst wieder aufzuheben.

Wenn man die Geschichte der Auferweckung des Lazarus mit dem Gedanken betrachtet, in ihr eine wahre und wirkliche Geschichte zu haben, so wird man in jedem Falle in drei Stellen darüber bedenklich werden müssen, daß die vorausgesetzte Wirklichkeit sich gleichsam von selbst in bloßen Schein auflösen will, bei dem Gebete Jesu (11, 41.), bei den Thränen, welche er selbst um den Gestorbenen weint (V. 35.), und bei dem Ausspruch (V. 4.), daß die Krankheit nicht πρὸς θάνατον sey. Ein Gebet, in welchem man Gott sagt, daß man für sich selbst nicht zu beten brauche, daß man nur aus Rücksicht auf

Andere, aus Accommodation bete, ist nur ein Scheingebet; Thränen, die man um einen Gestorbenen vergießt, welchem man mit der Gewißheit der Wiederbelebung naht, können nicht der Ausdruck eines wahren, ächt menschlichen Mitgefühls seyn; vor allem aber weiß man nicht, was man von einem Gestorbenen halten soll, welcher nur dazu gestorben ist, um nicht πρὸς θάνατον zu sterben. Dieser letztere Punkt verdient noch etwas näher erwogen zu werden. Der zweideutige Ausspruch V. 4. hat hauptsächlich die Ansichten der Erklärer von dem Wunder schwankend gemacht. Hat man jedoch den Geist und Charakter des Evangeliums richtig aufgefaßt, so kann man nicht im Zweifel darüber seyn, daß die Stelle nur so zu nehmen ist: die Krankheit werde nicht den Tod zur Folge haben, sondern nur dazu dienen, die Herrlichkeit Gottes, daß nämlich der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde, zu offenbaren. Jesus spricht also hier sogleich die Absicht aus, den Tod wenigstens nicht zum wirklichen, bleibenden Tod werden zu lassen, sondern ihn durch die Wiedererweckung des Gestorbenen wieder aufzuheben, und nur hieraus läßt es sich erklären, warum er nach der erhaltenen Nachricht von der Erkrankung des Lazarus noch zwei Tage an demselben Orte verweilte, und erst, nachdem Lazarus gestorben war, sich nach Bethanien begab, wo er erst am vierten Tage nach dem Tode des Lazarus ankam. . Er wollte ja, wie er V. 15. ausdrücklich zu den Jüngern sagt, um ihres Glaubens willen so handeln; um sich in seiner ganzen δόξα zu zeigen, wollte er nicht blos einen Kranken heilen, sondern einen schon Gestorbenen wieder vom Tode erwecken. Absichtlich ließ er also den Lazarus erst sterben, um ihn wiedererwecken zu können. Daran hat man nicht mit Unrecht Anstoß genommen. „Wollte er," ruft Lücke *) aus, „den Freund erst sterben lassen, um durch die Erweckung des Todten desto glorreicher verherrlicht zu werden? Nimmermehr! So willkürlich und eigensinnig hat der große Helfer in der Noth, der edelste Menschenfreund, nie gehandelt!" Und doch hat er hier so gehandelt, aber freilich nur bei unserem Evangelisten, zu dessen eigenthümlicher Darstellungsweise auch dieß gehört, die Wunder Jesu nicht, wie wir es bei den Synoptikern finden, erst im Falle des wirklichen Bedürfnisses, zur Abhülfe in der Noth, sondern einzig nur um der Wunder selbst willen geschehen zu lassen, sofern sie σημεῖα der δόξα seyn sollen. Darum bietet sich das Objekt, an welchem das Wunder geschieht, nicht blos zufällig dar, sondern es ist von Anfang an nur dazu da, Objekt einer Wunderhandlung zu seyn. So muß auch Lazarus absichtlich sterben, damit an ihm das

*) In der zweiten Ausgabe seines Commentars, Thl. II. S. 376.

Wunder der Wiedererweckung geschehen kann, wie von demselben teleologischen Gesichtspunkt aus der Evangelist den Blindgeborenen Kap. 9. in der Absicht blind geboren werden läßt, damit er durch ein Wunder Jesu sehend gemacht werden kann. Denn nicht deßwegen ist er, wie Jesus 9, 3. sagt, blind geboren worden, weil er, oder seine Eltern, gesündigt haben, sondern damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden, d. h. um der Gegenstand dieses bestimmten Wunderaktes zu seyn. Aus dieser Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums ist es daher auch zu erklären, daß die Wunder Jesu gewöhnlich mit der bestimmten, vorauserklärten Absicht geschehen, ein Wunder zu thun, wie 2, 4. 9, 3. 11, 4., und namentlich auch 6, 6., wo die Vergleichung mit den synoptischen Parallelstellen diesen Unterschied der johanneischen und der synoptischen Wunder besonders klar vor Augen stellt. Es darf wohl mit Recht behauptet werden, daß eine solche Darstellungsweise nur einem Schriftsteller eigen seyn kann, welcher es sich zur Aufgabe macht, nicht blos einfach das Geschehene zu erzählen, sondern alles, was er zum Gegenstand seiner Darstellung macht, einer bestimmten Idee unterzuordnen, und diese Idee durch alles hindurchblicken zu lassen, so daß der äußere geschichtliche Hergang im Grunde nur der Reflex der Idee ist. Weil demnach die Wunder Jesu die *σημεῖα* seiner *δόξα* seyn sollen, muß alles, woran sie sich äußerlich geschichtlich darlegen, für diesen Zweck berechnet seyn, alles zielt nur darauf hin, sie in dieser Bedeutung klar vor Augen zu stellen. Wie ist es aber anders möglich, als daß unter diesem teleologischen Gesichtspunkt des johanneischen *ἵνα* das geschichtlich Gegebene verschiedene Modifikationen erleiden mußte? Ja, selbst die Voraussetzung kann nicht zu kühn seyn, daß einem Schriftsteller, welcher in seine Composition so deutlich hineinsehen läßt, die geschichtliche Erzählung auch nur als die bloße Form zur Darstellung der Ideen, in deren Anschauung er lebte, dienen konnte. Oder wäre denn ein solcher Schriftsteller seinem wahren Geiste nach aufgefaßt, wenn man an ihn die Forderung machen wollte, nichts anders zu seyn, als historischer Referent?

Um diese Ansicht von den johanneischen Wundern, und insbesondere dem Wunder der Auferweckung des Lazarus nicht ungerecht zu beurtheilen, darf man sie nur mit den Ansichten vergleichen, welche neuestens im rein apologetischen Interesse aufgestellt worden sind. In diesem Interesse treffen Schweizer und Lücke bei aller Verschiedenheit ihrer Meinungen zusammen. Schweizer *) will das Ereigniß aus der mehr als je gedrückten Lage Jesu und

*) A. a. O. S. 153 f.

seiner psychologischen Stimmung erklären. Er habe sich weder in Judäa, noch in Galiläa sicher gesehen. In dieser Lage habe er aber gleichwohl das Bewußtseyn gehabt, daß sein Werk Gottes Werk sey, und siegen müsse. Das psychologisch natürlichste Ergebniß eines solchen Bewußtseyns in solcher Lage sey die zuversichtliche Erwartung göttlichen Beistands und gewisser Rettung aus so trostlosem Zurückgedrängtseyn. Dieser Zuversicht habe sodann ein äußeres Ereigniß entsprochen, das an sich kein eigentliches Wunder sey. Das Wunder wäre also nur das Zusammentreffen des Umstands, daß Lazarus blos scheintodt war, mit der Zuversicht, mit welcher Jesus das Grab öffnen ließ. Die Theilungshypothese scheidet so auch hier, was sich nicht rationalistisch denken läßt, als die falsche Zugabe eines magischen Wunderglaubens aus, und was sie stehen läßt, rechtfertigt sie mit dem Worte des Dichters sich getröstend, daß es im Menschenleben Augenblicke gebe, wo eine Frage frei stehe an das Schicksal *). Mag auch ihr Urheber noch so ernstlich gegen die Voraussetzung protestiren, daß die Wunderscheu solche Hypothesen erzeuge **), der Augenschein widerlegt seine Behauptung. Wir stehen somit wieder, sagt Lücke mit Recht, auf dem Punkt der ältern rationalistischen Wundererklärung, welche die historische Wahrheit der Erzählung bis auf die Wunder anerkennt. Hier kehrt dann die Frage wieder, ob das biblische Wunder überhaupt denkbar sey oder nicht? Wer diese zu bejahen vermag, setzt Lücke hinzu, bekommt durch den neueren kritischen Proceß am Ende wieder das Recht, die johanneische Erzählung bei aller Undeutlichkeit einzelner Momente im Ganzen für durchaus glaubwürdig zu halten. Auch diese letztere apologetische Bemerkung mag der Schweizer'schen Hypothese gegenüber in ihrem vollkommenen Rechte seyn; wenn aber mit dieser schließlich ausgesprochenen Ansicht die ganze Untersuchung über das Wunder der Auferweckung des Lazarus geschlossen seyn soll, in welche unbestimmte Weite wird die ganze Frage, um welche es sich handelt, hinausgestellt? Denn nicht um die Frage über die Möglichkeit des Wunders kann es hier zu thun seyn, sondern, wie man auch hierüber urtheilen mag, nur um die bestimmte Frage, ob ein Wunder, wie es hier vor uns liegt, in diesem Zusammenhang, in einem Evangelium, das einen solchen Charakter an sich trägt, und in einem solchen Verhältniß zu den synoptischen Evangelien steht, als historische Thatsache angesehen werden kann. Wer darauf keine andere Antwort zu geben weiß, als

*) A. a. O. S. 159.
**) A. a. O. S. 96.

nur jene ganz allgemeine und abstrakte, läßt ebendamit die eigentliche, den bestimmten concreten Fall betreffende Frage, völlig unerledigt.

Nach der Auferweckung des Lazarus läßt der Evangelist Jesum in Folge des allgemeinen Aufsehens, das das Wunder erregte, um sich nicht selbst der auf ihn gerichteten öffentlichen Aufmerksamkeit auszusetzen, an einen entlegenen Ort sich zurückziehen. Aber nur auf kurze Zeit kann er dem raschen Gange, welchen nun die Entscheidung seiner Sache nimmt, sich entziehen. Unmittelbar darauf sehen wir ihn wieder in Bethanien zu der auch von den Synoptikern nur auf andere Weise erzählten Salbung sich einfinden. Das Eigenthümliche der johanneischen Darstellungsweise ist, daß an Bethanien hier alles angeknüpft wird, Bethanien der Ausgangspunkt für die jetzt erfolgende Katastrophe ist. Es kommt daher hier nur darauf an, diese untergeordnete Differenz auf die Hauptdifferenz zu beziehen, welche in diesem Theile der evangelischen Geschichte zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern stattfindet. Darum kann auch die Scene des Einzugs in Jerusalem keine andere, als die von den Synoptikern geschilderte seyn. Was hauptsächlich die Annahme eines doppelten Einzugs veranlaßte, ist, daß während die Synoptiker Jesum unmittelbar von Jericho aus nach Jerusalem ziehen lassen, unser Evangelist Bethanien zum Ausgangspunkt des Einzugs in Jerusalem macht, was, wie leicht zu sehen ist, mit der Bedeutung zusammenhängt, welche die Auferweckung des Lazarus für die Entwicklung des letzten Schicksals Jesu in unserm Evangelium hat. Die Auferweckung des Lazarus ist der Hauptpunkt, von welchem aus die ganze Reihe dieser Ereignisse sich entwickelt. Sie ist die Ursache des Hinausströmens des Volkes von Jerusalem nach Bethanien, und der ganzen großen Bewegung, die in die versammelte Festmenge kam, und die feierliche Scene des Einzugs zur Folge hatte. Wollte also der Evangelist diese Scene aus der synoptischen Tradition aufnehmen und mit ihr das eigenthümliche Moment seiner Darstellung, die Auferweckung des Lazarus, in Verbindung bringen, von welchem andern Punkte hätte der Einzug schicklicher ausgehen können, als von Bethanien? So fällt erst recht in die Augen, welche Wichtigkeit das Ereigniß in Bethanien hat, wie es schon die Hauptkatastrophe selbst in sich schloß. Mit dem Einzug in Jerusalem ist Jesus auf den Punkt gestellt, auf welchem er der Macht des Unglaubens seiner Feinde unterliegen soll. Aber sein Tod ist nach dem Gesichtspunkt, unter welchem er in unserm Evangelium von Anfang an gestellt wird, nur der Moment seiner Verherrlichung. Es ist die Stunde gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werden soll

12, 23. Daß der Evangelist hier gerade auf die Bedeutung des Todes Jesu hinweist, zeigt, mit welcher Consequenz er sie festhält, wie er auf sie den Blick immer wieder gerichtet wissen will. Aber wie kommt denn in diesen Zusammenhang die Erwähnung der die Bekanntschaft Jesu wünschenden Hellenen? Es ist dieß nur ein unserm Evangelisten angehörender Zug, nur um so mehr aber wird sich in ihm die eigenthümliche Tendenz seines Evangeliums ausdrücken. Wie sehr ist aber diese auch von Strauß verkannt in dem über diesen Abschnitt gefällten Urtheil! Es fehle, sagt Strauß, der johanneischen Erzählung nicht blos an Bestimmtheit, sondern an Uebereinstimmung mit den umgebenden Verhältnissen und mit sich selbst. Wo Jesu Antwort auf das Gesuch der Hellenen bleibe, und wo diese selber hinkommen, wisse niemand; die plötzliche Beklemmung Jesu und die Bitte um eine Ehrenerklärung von Seiten Gottes seyen nicht gehörig motivirt. Ein solches Gemisch unzusammengehöriger Theile sey aber immer das Kennzeichen eines sekundären Produkts, eines zusammengeschwemmten Conglomerats, und so scheine denn der Schluß gerechtfertigt, daß in der johanneischen Erzählung die beiden synoptischen Anekdoten von der Verklärung und vom Seelenkampf zusammengeflossen seyen. Habe dem Verfasser des vierten Evangeliums die Sage, wie es scheine, schon ziemlich verwaschen und nur in unbestimmten Umrissen, von jenen beiden Vorfällen Kunde zugeführt, so haben ihm leicht, wie sein Begriff von δοξάζειν diese Zweiseitigkeit von Leiden und Herrlichkeit habe, beide sich vermengen können u. s. w. So muß man allerdings urtheilen, wenn man denselben Maßstab der historischen Kritik, nach welchem die synoptischen Evangelien in ihrem Verhältniß zur historischen Wahrheit gemessen werden, auch an das vierte Evangelium anlegt. Historisch betrachtet ist gewiß der ganze Abschnitt 12, 20 — 36, sehr unmotivirt und unklar, und wenn man alle Differenzen dieser Art zwischen dem vierten Evangelium und den drei ersten nur aus einer Verschiedenheit der traditionellen Sage erklären zu können meint, so müßte unstreitig dem vierten Evangelisten eine sehr trübe Quelle zugeflossen seyn. Allein der Evangelist will auch hier nicht als historischer Berichterstatter genommen seyn, und selbst auf die Auktorität einer von der synoptischen Tradition unabhängigen Quelle macht er keinen Anspruch, sondern er hat auch hier, wie sonst, die synoptischen Evangelien vor sich gehabt, aber ihre Erzählungen von der Verklärung und dem Seelenkampf Jesu als bloßes Material für seine ideelle Darstellung sich angeeignet. Daß der Moment, in welchem Jesus sein Leiden und seinen Tod in unmittelbarster Nähe

vor sich sah, auch der erhebendste Moment seiner Verklärung war, ist der Gedanke, welcher hier dargestellt werden sollte. Verklärt werden aber konnte Jesus nur wenn er als Messias oder Sohn Gottes anerkannt wurde. Wie war aber an eine solche Verklärung in dem Augenblicke zu denken, wo der Unglaube der Juden in seiner ganzen Uebermacht hervortrat, und im Tode Jesu seinen höchsten Sieg errungen zu haben schien? Allein, was im unglaubigen Judenthum nicht möglich war, verwirklichte sich um so mehr in der glaubigen Heidenwelt. Auf die in ihr erstehende Gemeinde hat der Evangelist schon wiederholt das vom Unglauben der Juden getrübte Auge hingewandt. Aus ihr kommen die andern Schaafe, welche Jesus in der Gleichnißrede vom guten Hirten zu seiner Heerde führen zu müssen versichert, und wenn der Evangelist den prophetischen Ausspruch des Hohepriesters, daß Jesus für das Volk sterben müsse, dahin berichtigt und erweitert, daß er nicht blos für das Volk sterben sollte, sondern um die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zu vereinigen, so gab er dadurch deutlich zu verstehen, wie wichtig ihm diese Bedeutung des Todes Jesu war. Aus seinem Tode erst sollte die Gemeinde der Gläubigen erstehen, weil, wie Jesus selbst in dem vorliegenden Abschnitt im Hinblick auf seine Verklärung sagt, das Samenkorn, wenn es nicht in die Erde fällt und in ihr erstirbt, allein bleibt und nur, wenn es stirbt, viele Früchte bringt. So fällt demnach in den Hellenen, deren Erscheinung in jedem Fall dazu dient, das glaubige Heidenthum zu repräsentiren (weßwegen von ihrem Gesuch, sobald es vorgebracht ist und sie dadurch eingeführt sind, nicht weiter die Rede ist), der verklärte Blick Jesu auf die zu seiner Verherrlichung bestimmte Sphäre. Er sieht in ihr schon über seinen Tod hinaus, gleichwohl konnte ihm die natürliche Empfindung des Todes hier, wo er ihm so nahe stund, nicht ganz fremd bleiben, die augenblickliche Bangigkeit, welche sich seiner Seele bemächtigt, hat hier dieselbe Bedeutung, wie bei den Synoptikern der Seelenkampf in Gethsemane, nur konnte dieser Scene hier, wo das δοξάζεσθαι sosehr das Ueberwiegende ist, nicht dasselbe Gewicht gegeben werden. Sie wird daher nur in leichteren Umrissen, als eine momentane Veränderung der Gemüthsstimmung vor Augen gestellt, und dagegen um so größerer Nachdruck auf die Erhörung des Gebets gelegt, in welchem Jesus auch bei den Synoptikern um die Abwendung dieser schweren Stunde bittet. Das die δόξα Vermittelnde, der Tod mit seinen Schrecknissen, tritt gegen die δόξα zurück, und um diese um so anschaulicher zu machen, erhalten hier die von den Synoptikern geschilderten, in unserm Evangelium aber bisher noch unerwähnt

gelassenen Verklärungsscenen noch ihre Stelle. Es erfolgt eine Erscheinung, in welcher der Vater Jesum ebenso verherrlicht, wie nach den Synoptikern bei der Taufe, und auf dem Verklärungsberge, als Jesus gleichfalls schon im Begriff ist, seinem Leiden entgegenzusehen, durch eine vom Himmel ertönende, das göttliche Wohlgefallen über ihm aussprechende Stimme *). Es ist das Wohlgefallen Gottes über das schon vollbrachte und das noch zu vollbringende Werk. Wie schon das Bisherige die Verherrlichung des göttlichen Namens war, so sollte sein Tod nur ein Moment derselben Verherrlichung seyn. Je übergreifender die Macht der Finsterniß ist, desto mehr muß dem Glauben zur objektiven Gewißheit werden, daß der Tod nur der Durchgangspunkt zur δόξα ist. Das Hauptmoment des ganzen Abschnitts ist die Spannung des Gegensatzes, in welchem der Tod und die δόξα, die Macht der Finsterniß und die Macht des Lichts, einander gegenüberstehen.

Nun erst, nachdem die bevorstehende große Katastrophe auf diese Weise eingeleitet ist, schließt der Evangelist den ganzen, auf die öffentliche Thätigkeit Jesu sich beziehenden, Abschnitt seiner evangelischen Geschichte vollends ab, indem er das Resultat hervorhebt, das alle jene σημεῖα, die der Hauptgegenstand der bisherigen Darstellung waren, und zu welchen zuletzt auch noch das große σημεῖον der Auferweckung des Lazarus hinzukam, hatten: es ist mit Einem Worte der Unglaube der Juden, jener Unglaube, welchen wir bisher in seinen verschiedenen Gestalten hervortreten und zu seiner Spitze sich steigern sahen. Woher also der so entschiedene und so allgemeine Unglaube, welcher, wenn er auch nicht in Allen auf dieselbe positive Weise sich bethätigt, in Manchen sogar nur ein aus Menschenfurcht verläugneter Glaube ist, doch in Allen auf demselben Mangel der Liebe zum Göttlichen beruht (12, 42. 43)? Was so mächtig in die Geschichte eingreift, was eine so charakteristische Erscheinung eines ganzen Volkes ist, kann nichts Zufälliges seyn, weil der Gegensatz der Principien, in welchen in der physischen und ethischen Welt Alles hineingestellt ist, so sehr es auch die freie That jedes Einzelnen seyn mag, daß er gerade zu dem Einen oder dem Andern sich bestimmt, dieser allgemeine Gegensatz selbst eine göttliche Ordnung ist. Nur der Unglaube ist also das Resultat der ganzen Manifestation der δόξα Jesu, aber nichts desto weniger bleibt der ganze Inhalt seiner Lehre und Wirksamkeit in seiner objektiven Wahrheit und

*) Daß die Verklärungsscene und die Scene in Gethsemane hier combinirt sind, zeigt besonders der Engel 12, 29. Es ist der Luc. 22, 43. zu seiner Stärkung vom Himmel gekommene Engel.

seiner absoluten Bedeutung stehen. Alles Heil, alle Gemeinschaft mit Gott wird nur durch ihn vermittelt. Wer an ihn glaubt, glaubt in ihm an den, der ihn gesendet hat, und wer ihn sieht, sieht den, der ihn gesendet hat. Er ist als das Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht in der Finsterniß bleibe. Und wer sein Wort hört, und nicht glaubt, ein solcher hat, weil er selbst nicht gekommen ist, die Welt zu richten, sondern zu beseligen, seine richtende Macht in dem von ihm gesprochenen Wort, das ihn richten wird am jüngsten Tag. Nur der Vater ist es, der in ihm und durch ihn spricht, und was er durch ihn spricht, ist das ewige Leben, es ist der immanente Inhalt seines Worts und des Glaubens an sein Wort. Um Jesum hier in seiner rein vermittelnden Thätigkeit, in welcher er für sich selbst nichts ist, sondern Alles nur der Vater in ihm ist, aufzufassen, wird auch das Richten nicht Jesu selbst zugeschrieben, sondern nur dem von ihm gesprochenen Wort, weil er es nicht von sich selbst spricht, sondern nur als das Organ des Vaters. Auf den Begriff des Logos geht also eigentlich der Evangelist wieder zurück: wie er an sich der Logos ist, so ist er auch in seinem irdischen Wirken der Sprecher des Worts des Vaters. In diesem höchsten Begriff wird der ganze Inhalt der Lehre und Wirksamkeit Jesu zusammengefaßt, aber nur der Evangelist ist es, welcher diese rekapitulirende Rede dem vom Schauplatz schon abgetretenen Jesus in den Mund legt, zum neuen Beweis, wie ihm die geschichtliche Erzählung (ἔκραξε λέγων V. 44. kann doch nur von einem bestimmten Redeakt verstanden werden) eine bloße Form für seine Darstellung ist.

8. Die Reden Jesu an die Jünger und das hohepriesterliche Gebet.

Kap. 13. 14. 15. 16. 17.

Zwischen den Moment, in welchem schon Alles zur letzten Entscheidung des Schicksals Jesu bereit ist, und seine Gefangennehmung schiebt der Evangelist eine Reihe von Reden Jesu an die Jünger ein, durch welche sich gleichfalls unser Evangelium von den synoptischen Evangelien, in welchen sich nur einzelne Aussprüche dieser Art finden, charakteristisch unterscheidet. Daß diese Reden, wie sie eine so bedeutende Stelle in dem Evangelium einnehmen, auch eine bestimmte Bedeutung haben müssen, zeigt schon der erste Blick auf sie; worin aber diese Bedeutung besteht, und wie sie in den Zusammenhang des Ganzen eingreifen, ist eine Frage, über welche die bisherigen Bearbeitungen

des Evangeliums gleichfalls nur einen sehr ungenügenden Aufschluß geben. Auch diese Frage kann ja nur von der Betrachtung des Ganzen aus beantwortet werden.

Mit dem Unglauben der Juden hat sich Jesus zuvor im entschiedensten Gegensatz vollends auseinandergesetzt: das Resultat seines Lehrens und Wirkens ist ja: ὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν, 12, 37. Und doch steht auf der andern Seite nicht minder fest, daß es ohne den Glauben an ihn kein ewiges Leben gibt. Es muß daher an ihn, als den absoluten Gegenstand des Glaubens, geglaubt werden, und nur unter Voraussetzung des Glaubens, der Anerkennung seiner messianischen Würde, ist die Verherrlichung möglich, die in ihrer objektiven Realität sein Bewußtseyn so erfüllt, daß sein Tod selbst nur ein verschwindendes Moment seiner durch ihn erfolgenden δόξα ist. Wie kann aber der Unglaube der Welt zum Glauben der Welt werden, wie kann der so schroffe Gegensatz vermittelt werden? Gibt es eine Vermittlung desselben, und eine solche muß es geben, so kann sie nur in den Jüngern liegen. Nur der Glaube der Jünger kann die Brücke vom Unglauben der Welt zum Glauben an ihn und zu seiner Verherrlichung seyn. Hier also ist der Ort, wo die Bedeutung, welche die Jünger in dem Entwicklungsgange der messianischen Thätigkeit Jesu, als wesentliches Moment desselben, haben, in ihrem hellsten Lichte sich zeigt. Wie er sich daher vom Unglauben der Welt hinwegwendet, so wendet er sich mit aller Macht seiner Liebe zu den Jüngern, um durch den Akt der hingebendsten, von der reinsten Selbstverläugnung beseelten, Liebe, welchen er an ihnen vollzieht, sie an seine Person zu knüpfen und die Gesinnung in ihnen zu wecken, die allein die Befähigung für ihren Beruf seyn konnte. Aber der Glaube der Jünger, an welchem dem Unglauben gegenüber der ganze erst in der Zukunft liegende Erfolg der Thätigkeit Jesu hängt, kann ja selbst nicht als ein schon stehendes Resultat vorausgesetzt werden. Wenn sie auch nur im Glauben in dieser Verbindung mit Jesu stehen können, so muß doch ihr Glaube erst befestigt und geläutert und mit seinem objektiven Inhalt erst erfüllt werden, um der wahre Glaube zu seyn. Darum geht derselbe Proceß, in welchem die messianische Thätigkeit Jesu bisher an dem Unglauben der Juden ihren Verlauf genommen hat, nur in anderer Form, auf besserem Grunde und mit einem ganz andern Erfolg in dem engeren Kreise der Jünger fort. Es muß nicht blos der Verräther, in welchem der Fürst der Welt, das Princip der Finsterniß, selbst in die Mitte der Jünger eingegriffen hat, sich ausscheiden, es müssen auch so manche unlautere Elemente, die dem Glauben

der Jünger noch anhängen, und ihn mit dem Unglauben noch in eine so nahe Berührung bringen, erst noch überwunden werden. Es handelt sich auch jetzt, wie in dem Verkehr Jesu mit den Juden, um dieselbe Aufgabe des Glaubens, wenn auch nicht auf sein Wort, doch um seiner Werke willen an ihn zu glauben (14, 11. vgl. 10, 38.); und die wiederholten Mißverständnisse, welche auf der Seite der Jünger stattfinden, und es kaum begreifen lassen, wie die Jünger damals noch auf einer so niedrigen Stufe der Erkenntniß und des Glaubens stehen konnten, zeigen deutlich, wie es dem Evangelisten hier darum zu thun ist, die Jünger als das Objekt der den wahren Glauben erst begründenden Thätigkeit Jesu darzustellen. Der Glaube selbst aber sollte in ihnen dazu begründet werden, daß durch ihren Glauben und ihre aus dem Glauben entspringende Wirksamkeit die Welt zum Glauben an Jesus gebracht würde. Darum kam es nun hauptsächlich darauf an, sie durch alles dasjenige, was der besondere Gegenstand der hier ausschließlich auf sie gerichteten Thätigkeit Jesu ist, auf den Standpunkt zu erheben, auf welchem sie in demselben Verhältniß, in welchem Jesus selbst zu dem Vater stund, der ihn gesendet hatte, zu ihm als seine Apostel stehen sollten (17, 18. 13, 20. 14, 20.), und durch seine Vermittlung auch in demselben Verhältniß zu dem Vater, in welchem er zu ihm stund (14, 21 f. 13. 15, 16.), so daß der Vater durch sie ebenso verherrlicht wird, wie durch ihn selbst (14, 13. 15, 7.). Es mußte daher in ihnen nicht blos das niederschlagende Gefühl des Verwaistseyns nach seinem Tode (14, 18.) gehoben, sondern auch das Bewußtseyn geweckt werden, daß sie, wenn sie auch nicht mehr auf dieselbe sichtbare Weise, wie bisher, mit ihm verbunden seyen, doch als die von seinem Geiste erfüllten und durch ihn in alle Wahrheit geleiteten, in der innigsten und lebensvollsten Gemeinschaft mit ihm stehenden und alle Kraft ihres Wirkens nur von ihm, durch das Einssein mit ihm, als dem Princip ihres Seyns und Lebens (15, 1 f.), erhaltenden Stellvertreter, in welchen er selbst als der nach seinem Tode wieder Kommende fortlebt, sein Werk fortsetzen. Nur in diesem Bewußtseyn konnten sie mit seinem Sinne, mit derselben Liebe und Hingebung für seine Sache, mit welcher er vom Vater ausgegangen und zu ihm zurückgehend die Welt überwand, durch die Macht der Liebe vollbringen, was er ihnen auftrug. Es ist jedoch nicht einmal nöthig, die verschiedenen Momente des Inhalts der Reden Jesu an die Jünger, wie sie K. 14—16 zerstreut auseinanderliegen und in verschiedenen Wendungen wiederkehren, unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte zu stellen; der Evangelist selbst hat alles Vorangehende

in dem feierlichen Gebet zusammengefaßt, mit welchem er den das Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern betreffenden Abschnitt Kap. 17 schließt. „Es ist gekommen die Stunde," läßt er Jesum zum Vater beten, „verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich verherrliche." Der ganze Gesichtspunkt, aus welchem dieses Gebet Jesu zum Vater aufzufassen ist, wird gleich von vorn herein schief aufgefaßt, wenn man nicht als den unmittelbarsten Gegenstand der Bitte Jesu die Verherrlichung des Sohns betrachtet, wenn man das Hauptmoment der Verherrlichung des Sohns durch den Vater und des Vaters durch den Sohn nur in das Gegenseitige der Verherrlichung, und die Verherrlichung des Sohns selbst nur in die Enthüllung seiner δόξα durch die Rückkehr zum Vater in der Auferstehung vom Tode setzt. Verherrliche deinen Sohn, bittet Jesus vor Allem, und zwar (nur auf diesen ersten Hauptsatz kann die durch καθὼς ausgedrückte Adäquatheit des δοξάζειν bezogen werden) in Gemäßheit der Macht, die du ihm über alles Fleisch gegeben hast. Weil du ihm an sich schon so viel gegeben, ihn zum geistigen Princip der Menschheit, die sich zu ihm als die σὰρξ zum πνεῦμα verhält, gemacht hast, so gib ihm auch dieß, daß er Allem, was du ihm gegeben hast, also der ganzen Menschheit, allen in der Menschheit begriffenen Subjekten, das ewige Leben gibt. Die Mittheilung des ewigen Lebens an die Menschheit ist aber nichts anders, als eben die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (wie καθὼς ἔδωκας — σαρκὸς die Motivirung des Hauptsatzes δόξασόν σου τὸν υἱὸν ist, so ist der Satz: ἵνα πᾶν, ὃ δέδωκας — αἰώνιον, nur die nähere Bestimmung des Satzes: ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε). Ist aber, wie V. 3 gesagt wird, das ewige Leben dieß, daß die Menschen den Einen wahren Gott und den, den er gesendet hat, Jesum Christum erkennen, so ist die nothwendige Voraussetzung der Verherrlichung des Vaters, oder die mit der Mittheilung des ewigen Lebens identische Verherrlichung des Vaters selbst, die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseyns an die Menschheit (V. 3). Mitgetheilt aber wird dieses Bewußtseyn durch Jesus; der ganze Zweck seiner Sendung in die Welt ist dadurch bezeichnet. Es ist somit deutlich zu sehen, daß sich die Verherrlichung des Sohns durch den Vater zu der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn ebenso verhält, wie die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseyns an die Menschheit zu der Mittheilung des ewigen Lebens an sie, das Eine ist die Voraussetzung des Andern, dem ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε muß vorangehen das δόξασόν σου τὸν υἱόν. Verherrlicht wird also der Sohn durch den Vater, wenn die Erkenntniß des Einen wahren

Gottes, und dessen, den er gesendet hat, das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit wird, und in demselben Verhältniß, in welchem dieß geschieht, erfolgt die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn in der Mittheilung des ewigen Lebens an die Menschheit. Warum aber bezeichnet der Evangelist die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseyns an die Menschheit als die Verherrlichung Jesu, und warum läßt er Jesum diese seine Verherrlichung zum Gegenstand seines Gebets machen? Aus keinem andern Grunde, als nur deßwegen, weil es sich in diesem ganzen Abschnitt (Kap. 17. wie Kap. 13—16) durchaus nur um die Jünger und um die Bestimmung, die sie als Apostel Jesu in der Welt erfüllen sollen, handelt. Von ihrer Thätigkeit und dem Erfolg derselben hängt die Verherrlichung Jesu und des Vaters ab, weil das ewige Leben, das im Glauben an Jesum der Welt zu Theil werden soll, ihr nur unter der Voraussetzung mitgetheilt werden kann, wenn die Menschen den Einen wahren Gott und den, den er gesendet hat, erkennen, diese Erkenntniß selbst aber nach dem Hingang Jesu nur durch die Thätigkeit der Apostel zum Bewußtseyn der Menschen werden konnte. In diesem Zusammenhang der Gedanken sagt daher Jesus in seinem Gebet zum Vater V. 4 f., daß er den Vater auf der Erde verherrlicht, und das ihm gegebene Werk vollendet habe, d. h. daß er zur Mittheilung des ewigen Lebens an die Menschheit alles gethan habe, was von ihm in der Periode seiner irdischen Wirksamkeit geschehen konnte. Und nun solle ihn der Vater verherrlichen bei sich durch die Herrlichkeit, die er, ehe die Welt war, bei ihm gehabt habe, als der Logos, als das Princip des Lebens und Lichts für die Menschheit (der Satz: *τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον — παρὰ σοί*, entspricht ganz dem Satz: *καθὼς ἔδωκας — σαρκός* V. 2, er ist dieselbe Motivirung des *δόξασόν με*), verherrlichen solle er ihn auf diese Weise, nämlich durch den Erfolg, mit welchem die Jünger dazu thätig seyn werden, das wahre Gottesbewußtseyn in der Menschheit zu erwecken, und den Glauben an ihn, als den Sohn Gottes, zu begründen. Auf die Jünger geht daher jetzt der Inhalt des Gebets unmittelbar über V. 6: „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, welche du mir aus der Welt gegeben hast, d. h. den Jüngern, diese haben den Einen wahren Gott, und den, den du gesendet hast, durch mich kennen gelernt (V. 3); das wahre Gottesbewußtseyn, dessen Mittheilung an die Menschheit das mir aufgetragene Werk ist, ist durch mich in ihnen gegründet worden; dein waren sie (nicht blos in dem Sinne, wie überhaupt die Menschen Gott gehören, sondern wegen der besondern Empfänglichkeit für das Göttliche, die sie vor andern aus-

zeichnet; diese Empfänglichkeit führte sie zu Jesus, was hier ein Geben von Seiten Gottes heißt), und diesem Verhältniß gemäß haben sie auch dein Wort bewahrt und befolgt; so sind sie also die treuen Träger des durch mich der Menschheit mitzutheilenden Gottesbewußtseyns. In diesem Bewußtseyn haben sie jetzt erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, oder was ich als von dir gegeben kund gethan habe, von dir ist, weil ich die Worte, die du mir gegeben, ihnen gegeben habe, und sie haben sie angenommen und wahrhaft erkannt, daß ich von dir ausgegangen, und geglaubt, daß du mich gesendet hast. Ich bitte für sie, nicht für die Welt (weil hier nur die Jünger, nicht die Welt der unmittelbare Gegenstand der Fürbitte sein sollen, alles sich nur auf die Jünger bezieht), für die bitte ich, die du mir gegeben hast, weil sie dein sind. Wie überhaupt das Meinige dein, und das Deinige mein ist, so bin ich in den Jüngern, welche dein sind, schon verherrlicht, dadurch, daß sie an mich glauben, und da sie, während ich die Welt verlasse und zu dir gehe, in der Welt bleiben, so kommt nun um so mehr darauf an, daß sie, was der Gegenstand meiner Fürbitte für sie ist, von dir bewahrt werden. Bewahre sie als der Heilige in der unheiligen Welt, in der Erkenntniß und dem Bekenntniß des Namens, dessen Offenbarung der mir von dir gegebene Beruf ist, damit sie Eins seyen wie wir.“ Je mehr das durch Jesus mitgetheilte Gottesbewußtseyn ihr eigenes Bewußtseyn wird, desto mehr sind sie durch dieses Bewußtseyn als ein gemeinsames unter sich verbunden, und desto mehr spiegelt sich in ihnen das Verhältniß ab, in welchem Jesus selbst als der Offenbarer des göttlichen Wesens zum Vater steht. „Als ich mit ihnen in der Welt war, bewahrte ich sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, habe ich erhalten, und keiner von ihnen ging verloren, außer der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde. Nun aber komme ich zu dir und spreche dieß in der Welt, damit dieselbe freudige Erhebung des Geistes, die ich habe, auch ihnen zu Theil werde. Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt haßt sie, weil sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt bin. Nicht bitte ich, daß du sie aus der Welt hinwegnimmst, sondern vor dem Bösen bewahrst. Aus der Welt sind sie nicht, wie ich nicht aus der Welt bin. Heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in ihrer Berufung zum Apostelamt, welche auch schon ihre Aussendung ist, in die Welt ausgesandt, und ich heilige mich für sie durch meinen Tod, damit sie durch die ganze Bedeutung desselben geheiligt, um so fester in der Wahrheit bleiben.“ Nun erst, nachdem über die Jünger, als

den eigentlichen Gegenstand des Gebets gesagt ist, was zu sagen war, erweitert sich die Fürbitte von den Jüngern auf die, die aus der Welt durch sie zum Glauben gebracht werden sollten, weil ja die Jünger selbst nur um des Glaubens der Welt willen Gegenstand dieser Fürbitte sind, oder der letzte und höchste Endzweck die Verherrlichung des Vaters durch die Mittheilung des ewigen Lebens an die Welt ist. Darum also bittet er nicht blos für die Jünger, sondern auch für die durch ihr Wort an ihn Glaubenden, damit alle Eins seyen, wie der Vater in ihm und er in dem Vater, damit auch sie in ihnen Eins seyen, und die Welt glaube, daß er ihn gesandt habe. Die Einheit der Glaubigen wird dadurch vollendet, daß ihnen auch die Herrlichkeit Christi mitgetheilt wird. „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast," sagt Jesus V. 22, „habe ich ihnen gegeben, damit sie Eins seyen, wie wir Eins sind, ich in ihnen, und du in mir, damit sie vollendet sind zur Einheit, und damit die Welt erkenne, daß du mich gesendet hast, und sie geliebt hast, wie mich. Vater, die du mir gegeben hast, ich will, daß, wo ich bin, auch sie mit mir seyen, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich vor der Grundlegung der Welt geliebt hast." Die Herrlichkeit, von welcher hier Jesus spricht, kann keine andere seyn, als dieselbe, von welcher V. 5 die Rede ist, d. h. die ἐξουσία πάσης σαρκός, wie sie V. 2 näher bezeichnet ist *). Sie ist nur in der Form, in welcher hier von ihr die Rede ist, als ein persönliches Haben und Bekommen dargestellt, an sich kann unter ihr nur das verstanden werden, was Jesus in seiner Identität mit dem Logos, als das in der Menschheit sich verwirklichende Princip des Lebens und Lichts ist. Diese Herrlichkeit wird also den Glaubigen gegeben, wenn sich das göttliche Princip in ihnen als das wirksam erweist, was es an sich ist. Da aber die Glaubigen, welche hier das Subjekt der Rede sind, noch nicht wirklich existiren, sondern durch die Thätigkeit der Jünger erst zum Glauben gebracht werden sollen, so kann δέδωκα nur von dem Princip verstanden werden, das sich in ihnen erst verwirklichen soll. Sie schauen diese Herrlichkeit,

*) Die Beziehung der δόξα auf die ἐξουσία πάσης σαρκός darf V. 22 f. so wenig als V. 5 übersehen werden. Versteht man unter der δόξα nur die Seligkeit, welche Jesus als der Logos bei dem Vater vor der Welt gehabt hatte, wie von den Erklärern gewöhnlich geschieht, so ist dadurch sowohl die Idee des Logos selbst, auf welche die ἐξουσία πάσης σαρκός deutlich genug zurückweist, als auch die wesentliche Beziehung des ganzen Inhalts der Fürbitte auf die Idee des Logos höchst ungenügend aufgefaßt.

sehen sie in der Wirklichkeit vor sich, wenn in ihnen durch die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseyns, und des dadurch bedingten ewigen Lebens, wodurch sie mit Jesu und dem Vater so Eins geworden sind, wie er mit dem Vater Eins ist, das göttliche Princip sich als das realisirt hat, was es an sich ist. Eben darin besteht die Verherrlichung des Vaters, die der Endzweck und das Ziel der Verherrlichung Jesu durch die Jünger ist. Von diesem äußersten Ziel wendet sich die Fürbitte Jesu zum Schlusse wieder zu den Jüngern, als ihrem eigentlichen Gegenstande, zurück in den alles zusammenfassenden Worten: „Gerechter Vater (gerecht wird Gott genannt, sofern er in dieser Vollendung des ganzen, von ihm geordneten Werks alles in das der Idee seines Wesens adäquate Verhältniß setzt), die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt und diese haben erkannt, daß du mich gesendest hast, und ich habe ihnen deinen Namen kund gethan und werde ihn ihnen kund thun, damit die Liebe, mit welcher du mich geliebt hast, in ihnen sey, wie ich in ihnen." So schließt sich der ganze Inhalt der Reden Jesu und des Gebets, in welchem alles seine höchste Spitze hat, zur schönen, in sich vollendeten Einheit zusammen. Auf keinem Punkte des Evangeliums legt sich die Entwicklung des Werkes Jesu, wie sie in der Idee des Logos ihre alles zusammenfassende und bestimmende Einheit hat, in dem Zusammenhang ihrer einzelnen Momente so klar und anschaulich dar.

9. Die Geschichte des Leidens und Todes Jesu.
Kap. 18. 19.

In den Reden Kap. 14—17, deren Grundidee in dem Worte V. 16, 33.: *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*, ausgesprochen ist, mit welchem der Uebergang zu dem ganz aus diesem hohen Bewußtseyn hervorgegangenen hohepriesterlichen Gebet gemacht wird, hat sich Jesus schon zu der überirdischen Herrlichkeit aufgeschwungen, zu welcher er aus seinem irdischen Seyn zurückgehen sollte. Der äußere Verlauf dieses *δοξάζεσθαι* aber, aus dessen Gesichtspunkt der Evangelist den Tod Jesu von Anfang an betrachtet, ist die Geschichte seines Leidens und Todes, in welchem der Unglaube der Juden zwar seinen höchsten Sieg über ihn errang, aber auch einen Sieg, welcher in seinem höchsten Moment von selbst in sein Gegentheil umschlug.

In keinem Theil der evangelischen Geschichte tritt das johanneische Evangelium so nahe mit den synoptischen zusammen, wie in der Leidensgeschichte, nirgends scheint es daher leichter und einfacher, die beiderseitigen Berichte da-

durch auszugleichen, daß man in dem einen die Ergänzung des andern sieht. Somit wäre hier auch, könnte es scheinen, für den Zweck unserer Untersuchung nichts weiter zu suchen, und wenn auch das Bisherige aus dem bisher entwickelten Gesichtspunkt aufzufassen wäre, so würde doch das Evangelium hier wenigstens in einen einfachen historischen Bericht übergehen, aus welchem vielleicht sogar auf den gleichen Charakter des vorangehenden Theils zurückgeschlossen werden kann. Allein so verhält es sich nicht, bei näherer Betrachtung zeigt sich auch hier wieder ein eigenthümliches Interesse, das sich nur aus derselben, das Ganze beherrschenden Grundidee erklären läßt.

Die Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung Jesu ist das Werk des jüdischen Unglaubens, aber auch die heidnische Welt wirkte dazu mit, da die Verurtheilung zum Tode nur durch das von dem römischen Prokurator gesprochene Urtheil, und die Vollziehung desselben nur durch römische Soldaten in der durch die römische Sitte bestimmten Form erfolgen konnte. Je thätiger der römische Prokurator dabei mitwirkte, je bereitwilliger er dem von den Juden an ihn gemachten Ansinnen entgegenkam, in desto höherem Grade theilt die heidnische Welt mit der jüdischen die Schuld des Todes Jesu, je weniger aber dieß der Fall war, desto mehr fiel, wenn auch die Vollziehung des Urtheils ganz den Charakter einer römischen Todesstrafe an sich trug, alle Schuld auf die Juden zurück, die Häupter des Volks, die die eigentlichen Urheber der That waren, und durch kein anderes Motiv dazu bestimmt wurden, als durch ihren Unglauben. Ist nun schon aus der synoptischen Darstellung deutlich genug zu ersehen, daß Pilatus in der von ihm offen bekannten Ueberzeugung von der Unschuld Jesu ihn freigesprochen und freigelassen haben würde, wenn er nur frei für sich selbst hätte handeln können, wenn die Leidenschaft der Juden keinen so überwiegenden Einfluß auf ihn erhalten hätte, so tritt diese Seite der Sache bei unserem Evangelisten noch weit stärker und entschiedener hervor. In einer Reihe von Zügen gibt Pilatus immer wieder die Absicht kund, es wenigstens nicht zu dem Aeußersten, worauf die Juden drangen, kommen zu lassen, und als er zuletzt ihrem ungestümmen Verlangen nicht weiter zu widerstehen vermochte, erscheint er als das bloße Werkzeug, dessen sich ihr Unglaube und Haß bediente, um sein letztes Ziel zu erreichen. So ist also der Tod Jesu einzig nur das Werk der Juden, auf sie allein fällt die Schuld desselben, und diese Schuld erscheint nur um so größer, je größere Mühe es kostete, den Widerstand zu überwinden, welchen selbst der von der Unschuld Jesu überzeugte Heide den Juden entgegensetzte.

Schon in der ersten Verhandlung zwischen Pilatus und Jesus (18, 33 f.) läßt der Evangelist den Pilatus es unumwunden aussprechen, daß er nur durch die Juden, nicht im römischen, sondern nur im jüdischen Interesse, in diese Sache hineingezogen sey, die er ja auch gleich anfangs V. 31 als eine nicht vor sein Forum gehörende, somit auch nichts Todeswürdiges betreffende völlig von sich hatte zurückweisen wollen. Wie bei den Synoptikern fragt auch hier Pilatus vor allem Jesum: ob er der König der Juden sey? aber nur bei unserem Evangelisten antwortet Jesus mit der Gegenfrage: ob er dieß von sich selbst sage, oder ob Andere es ihm über ihn gesagt haben? worauf Pilatus erwiedert: bin ich ein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir übergeben, was hast du gethan? Die Gegenfrage Jesu hat nicht, wie man sie gewöhnlich nimmt, den Zweck, zu erfahren, in welchem, ob römisch-politischen oder jüdisch-theokratischen Sinne Pilatus den Ausdruck „König der Juden" nehme, auch nicht, wie de Wette meint, zu wissen, ob Pilatus selbst von sich aus politischen Verdacht gegen ihn hege, wozu die Antwort des Pilatus gar nicht passen würde, sondern es soll damit überhaupt gesagt werden: Wie kommst du auf diese Vorstellung, daß ich ein König der Juden sey, hast du sie von dir selbst, oder von Andern? worauf Pilatus, um die ganze Sache von sich auf die Juden zurückzuschieben, und sich im Gegensatz gegen das Interesse, das sie für die Juden hatte, so indifferent als möglich zu zeigen, erwiedert: Was geht mich als Heiden die jüdische Messiasvorstellung an, nur die Juden sind es, die mich veranlassen, dich so zu fragen, sage, wie es sich auch mit dem Judenkönig verhalten mag, was hast du gethan? Als Jesus sich zwar als König bekannte, aber nur als einen solchen, welcher für das Reich der Wahrheit zu wirken in die Welt gekommen sey, gibt Pilatus hierauf sogleich eine so offene und entschiedene Erklärung über die Unschuld Jesu, daß man sogar geneigt seyn muß, selbst das gewöhnlich nur als Ausdruck des leichtfertigsten Spottes, oder des kältesten Indifferentismus genommene Wort: Was ist Wahrheit? eher in dem entgegengesetzten Sinne zu nehmen: Wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen machen, wie kann man sie, wenn doch ihre Erforschung etwas so Schwieriges hat, wenn über die Frage: was ist Wahrheit? eine so große Verschiedenheit der Meinungen herrscht, zum Gegenstand einer gerichtlichen Anklage auf Leben und Tod machen? Warum soll der Evangelist nicht diesen Sinn mit dem Worte des Pilatus verbunden haben, wenn er doch mit der Stellung, welche er dem Pilatus den Juden gegenüber gibt, sehr gut zusammenstimmt, während die andere Deutung, Pilatus habe spöttisch nur sagen wollen: Wahrheit ist ein lee-

res Wort! nur auf dem allgemeinen Vorurtheil gegen den heidnischen Pilatus beruht, das jedoch der Evangelist selbst nicht theilt.

Das Mißlingen des ersten Versuchs, Jesum zu retten, hielt den römischen Landpfleger nicht ab, einen zweiten zu machen. Er nahm Jesum und ließ ihn geißeln (19, 1). Wozu dieß? Auch die Synoptiker Matth. 27, 26. und Mark. 15, 15 erwähnen eine Geißelung. Liest man aber bei diesen, daß Pilatus *Ἰησοῦν φραγγελλώσας παρέδωκεν, ἵνα σταυρωθῇ*, so kann man nur an die römische Sitte denken, der Vollziehung der Todesstrafe, dem securi percutere, das virgis caedere vorangehen zu lassen. Eine solche Geißelung war ja, wie man weiß, nach römischer Sitte, auch bei der Kreuzigung nicht ungewöhnlich, an eine solche Geißelung kann aber hier bei unserem Evangelisten nicht gedacht werden, da ja Pilatus auch nachher noch keineswegs geneigt ist, dem Ansinnen der Juden nachzugeben. Nach Lucas 23, 16 verhielt es sich wieder anders mit der Geißelung. Nachdem Herodes Jesum wieder an Pilatus zurückgesandt hatte, machte Pilatus dem Volk wiederholt den Vorschlag, er wolle Jesum züchtigen, d. h. geißeln lassen und dann losgeben. Zu dieser Geißelung kann es aber nicht gekommen seyn, da das Volk auf die Kreuzigung drang, und Pilatus nun seiner Forderung nachgab. Von der mit der Kreuzigung verbundenen Geißelung schweigt dagegen Lucas ebenso wie unser Evangelist, zum deutlichen Beweis, daß die sämmtlichen Evangelisten nur von Einer Geißelung reden wollen und nur in der Bedeutung, die sie gehabt haben soll, differiren. Erwägt man nun das Verhältniß der johanneischen Darstellung zu den beiden Berichten der Synoptiker, so kann man sich die Sache kaum anders denken als so, daß unser Evangelist die von Pilatus nach Lucas blos vorgeschlagene, aber nicht vollzogene Geißelung wirklich vollzogen werden läßt, und man kann daher auch bei dieser Geißelung keine andere Absicht voraussetzen, als die von Lucas angegebene, durch das kleinere Uebel das größere abzuwenden, der Erbitterung des Volks diese Satisfaktion zu geben, damit es kein größeres Opfer verlange. Ist es gewiß gegen alle Wahrscheinlichkeit, eine doppelte Geißelung als wirklich geschehen vorauszusetzen, da nicht nur jeder der Evangelisten nur von Einer spricht, sondern auch Lucas so deutlich zeigt, wie schon in der traditionellen Darstellung die eine Form der Geißelung in die andere überzugehen im Begriffe war, so kann auch kein Zweifel darüber seyn, welche der beiden Geißelungen als die allein wirklich geschehene anzusehen ist. Die andere Geißelung, welche neben der von den Synoptikern einfach berichteten stattgefunden haben soll, hängt mit dem Interesse, welches der Evangelist

hier hat, den Pilatus zum Vertheidiger der Unschuld Jesu gegen die Anklage der Juden zu machen, so sichtbar zusammen, daß sie nur aus ihm hervorgegangen seyn kann, sie ist somit, indem der Evangelist über Lucas noch hinausgeht, und zum wirklichen Faktum werden läßt, wovon jener blos hypothetisch spricht, selbst ein neuer Beweis des besondern Interesses, das seiner ganzen Darstellung zu Grunde liegt. Nur aus Theilnahme an Jesu ließ also Pilatus Jesum geißeln, auch die damit verbundenen Mißhandlungen, welche er durch die Soldaten geschehen ließ, können nur dieselbe gutgemeinte Absicht gehabt haben, welche in dem Ausspruch: ἴδε ὁ ἄνθρωπος, sich unmittelbarer ausspricht. Denn welchen andern Sinn können diese Worte dem ganzen Zusammenhang nach haben, als nur diesen: Wie kann ein so zum Gegenstand der Mißhandlung und Verspottung gewordener Mensch sosehr der Gegenstand eures Hasses und eurer Erbitterung seyn, daß ihr ihn auch noch hinrichten lassen wollt? Nimmt man die Worte freilich nur so, wie sie Neander und Andere nehmen: Ist der ein solcher, von dem es sich glauben läßt, daß er sich zum Könige aufwerfen wollte? so sieht man ja gar nicht, warum dieß so unglaublich, ein so großer Widerspruch seyn soll. Nicht davon will Pilatus die Juden überzeugen, daß Jesus die Beschuldigung nicht verdiene, die sie ihm machen, dieß läßt er, wie zuvor schon, auf sich beruhen, nur an ihr Gefühl will er sich wenden, an ihr Mitleid appelliren, daß sie mit so Vielem, was schon an Jesu geschehen war, sich zufrieden geben sollen, und als auch dieß fehlschlägt, gibt er mit der Versicherung, daß er in keinem Falle mit der Kreuzigung zu thun haben wolle, daß sie, wenn sie glauben, es thun zu können, auf ihre Verantwortung es für sich thun mögen, zum drittenmal die entschiedene Erklärung, daß er keine Schuld an ihm finde 19, 6.

So wenig hatten also bisher die Juden bei Pilatus auszurichten vermocht, darum schlagen sie jetzt einen neuen Weg ein, um ihren Zweck zu erreichen. Sie kommen nun mit der schon früher 5, 18. 10, 33 gegen Jesum erhobenen Beschuldigung. Auch bei Matth. 20, 63. Luc. 22, 70 ist der Begriff des *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* Gegenstand einer gerichtlichen Frage und Anklage, aber bei diesen beiden Evangelisten wird der Begriff des *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* mit dem Begriff des *Χριστὸς*, oder Messias, als gleichbedeutend zusammengenommen, so daß *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* nur als der für den Römer verständlichere Ausdruck zur Bezeichnung des *Χριστὸς*, oder *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, erscheint. Bei unserem Evangelisten aber bilden die beiden Begriffe *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* und *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* zwei ganz verschiedene Momente der Anklage, indem die Juden,

was sie durch die erstere Anklage nicht erreichten, nur um so gewisser durch die zweite noch schwerere zu erreichen hofften. Es ist also hier der υἱὸς τοῦ Θεοῦ nicht als Messias genommen, sondern im Sinn jener Gleichheit mit Gott, welche Jesus bei unserem Evangelisten, aber auch nur bei diesem und im offenbaren Zusammenhang mit seiner Logos-Idee, ausspricht. Dem gewöhnlichen Bewußtseyn der Juden konnte die Trennung der beiden Begriffe nicht ebenso nahe liegen. Indem nun aber, dieser Darstellung zufolge, die Juden mit dem Begriffe des υἱὸς τοῦ Θεοῦ ihre religiöse Autonomie in Anspruch nehmen, wollen sie ebendamit einen neuen, noch stärkern Nöthigungsgrund gegen Pilatus gebrauchen, wie wenn sie sagen wollten: Wenn auch die Ansicht darüber, wie weit Jesus als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων den Tod verdient habe, verschieden sey, und sie Pilatus nicht zwingen können, Jesum als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, wobei das Politische mehr oder minder in Betracht komme, zu verurtheilen, so habe er doch kein Recht, ihnen darin zu widersprechen, daß Jesus als υἱὸς τοῦ Θεοῦ, indem er sich dadurch Gott selbst gleichgestellt habe, den Tod verdiene. Hierin seyen sie vollkommen in ihrem Recht, denn dieß sey eine rein religiöse Frage, die nur nach ihrem Gesetz zu entscheiden sey. Verdiene also Jesus aus diesem Grunde den Tod, so dürfe er die Vollziehung des Todesurtheils nicht verweigern. So wichtig diese neue Instanz zu seyn schien, so hatte sie doch — so schwer war es für die Juden, ihre Absicht bei Pilatus endlich doch noch durchzusetzen — die gerade entgegengesetzte Wirkung. Als Pilatus von einem υἱὸς Θεοῦ reden hörte, gerieth er noch mehr in Furcht, und hatte noch größeres Bedenken, Jesum dem Tode preiszugeben. Er fragt Jesum, woher er sey, d. h. ob göttlicher oder menschlicher Abkunft? Darauf gibt Jesus keine Antwort, wie er auch Matth. 26, 62 zuerst schweigt. Das Schweigen ist aber nur die Veranlassung der näher zur Sache gehörenden Erklärung: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben herab gegeben wäre, eine solche Macht über mich zu haben. Aber ebendeßwegen, weil die Macht, die du hast, als eine von Gott dir übertragene und anvertraute anzusehen ist, versündigt sich der, der mich dir übergeben hat, und diese von Gott gegebene Macht zu einem Mittel seiner Selbstsucht und Leidenschaft machen will, um so schwerer." Hierin liegt indirekt eine Antwort auf die Frage, ob Jesus Gottes Sohn sey? Wenn auch Jesus diese Frage nicht unmittelbar bejaht, so sagt er doch, daß er ein solcher sey, welchem ohne höhere Zulassung nichts geschehen könne. Wichtiger aber ist, was über das Verhältniß des Pilatus zu den Juden gesagt wird. Wenn der eine Sünde begeht, welcher einen Andern zu seinem Werk-

zeug für eine solche That machen will, so theilt auch der, der sich als Werkzeug gebrauchen läßt, eine solche Sünde. Hiemit ist dem Pilatus der nöthige Wink gegeben. Es ist ja seine Macht, die ihm gegebene Macht, von welcher die Juden einen solchen Gebrauch machen wollen; läßt er es also geschehen, so macht er ihre Sache zu seiner eigenen, und eben damit auch ihre Sünde zu seiner eigenen. Indem aber nur von der Schuld die Rede ist, welche die Juden durch den Gebrauch, den sie von seiner Macht machen, sich zuziehen, ist Pilatus, falls er einen solchen Gebrauch von seiner Macht machen läßt, als bloßes Werkzeug der Juden dargestellt, womit alles gesagt ist, was hier gesagt werden kann *).

*) Diese Stelle 19, 11 ist ein merkwürdiger Beweis davon, wie schief und verkehrt noch immer so viele selbst der wichtigeren Stellen des N. T. aufgefaßt werden, so oft sie auch schon durch die Hände der zahllosen Interpreten gegangen sind. Noch jetzt erklärt sie Lücke so: „Von den Juden sage Pilatus, sie haben daran, daß er in des Pilatus Gewalt sey, größere Sünde als Pilatus. Dieser handelte nämlich als Werkzeug der höhern Macht und Fügung. Darum, διὰ τοῦτο, ist er, obwohl nicht ohne Schuld in diesem Proceß, doch nicht so schuldig, als die, welche den Proceß der Ungerechtigkeit angefangen haben.“ Ich frage, welcher logische Zusammenhang ist dieß: weil Pilatus als Werkzeug der höhern Macht und Fügung handelt, deßwegen haben die Juden größere Schuld? Ist Pilatus deßwegen nur Werkzeug, weil ihm die Macht über Jesus von oben gegeben ist, so sind ja auch die Juden selbst nur ein solches Werkzeug, und die Vergleichung des Pilatus und der Juden, in Ansehung der größern und geringern Schuld, müßte ganz anders gefaßt seyn. Auch de Wette sagt über das, wie er selbst bemerkt, von den Auslegern theils vernachläßigte, theils gemißhandelte διὰ τοῦτο u. s. w. nur Unklares. Was Lücke mit größter Entschiedenheit sagt: „kurz, jede Auslegung des διὰ τοῦτο ist falsch, welche nicht davon ausgeht, daß in dem διὰ. αὐ. der Grund liegt, warum Pilatus geringere, die Juden größere Schuld haben“, ist gerade das Falsche, nämlich eben dieß, daß man meint, die größere Schuld der Juden werde mit der geringern des Pilatus verglichen. Es ist nur von der Schuld der Juden die Rede, und diese wird eine größere genannt, διὰ τοῦτο, weil sie die Macht des Pilatus als eine ihm von oben gegebene für ihre Zwecke gebrauchen wollten. Ihre Schuld wäre also nicht so groß, als sie es jetzt ist, wenn die Macht des Pilatus nicht als eine ihm von Gott gegebene anzusehen wäre. Die Schuld der Juden wird nur mit sich selbst verglichen. Dieß ist die einfache Erklärung der noch von den neuesten Auslegern völlig mißverstandenen Stelle, welchen übrigens Calvin, wenn er sich nur etwas deutlicher ausgedrückt hätte, leicht auf den richtigen Weg hätte helfen können. Calvin bemerkt zu διὰ τοῦτο: Ego hac circumstantia gravius et minus excusabile esse eorum

Endlich, als auch dieser Versuch nur die entgegengesetzte Wirkung gehabt hatte, daß Pilatus Jesum auf's Neue loszulassen suchte, griffen sie zum letzten Mittel, und hielten ihm die Ungnade des Kaisers vor, wenn er einen solchen Aufrührer freilassen würde. Dieses Wort verfehlte die gewünschte Wirkung nicht, der Widerstand des Pilatus läßt nach, er setzt sich zu Gericht, um die sechste Stunde. Sechs Stunden also (man vgl. 18, 28 ἦν δὲ πρωΐα) hatte er sich gesträubt, bis er endlich so weit gebracht war, und selbst jetzt will er eigentlich noch nicht nachgeben, sein zu Gericht Sitzen soll zunächst nur eine die Juden zum Gegentheil bestimmende Formalität seyn. Noch vom Richterstuhl herab stellt er den Juden vor: bedenket es noch einmal, es ist ja euer König, könnet ihr es denn wirklich über das Herz bringen, daß ich eurem Willen gemäß euren König kreuzige *)? Noch jetzt hat also selbst das Wort vom Kaiser den Pilatus noch nicht zum Entschluß vermocht, in die Kreuzigung Jesu einzuwilligen, aber es ist nun doch zur verhängnißvollen Stunde der Richterstuhl bestiegen, und kein Ausweg mehr vorhanden, gegen das drängende Ungestümm des Volkes, die Verurtheilung zu verhindern.

Wie läßt sich in der ganzen Reihe dieser Verhandlungen zwischen Pilatus und den Juden das überall so sichtbar hervortretende Interesse des Pilatus verkennen, Jesum zu retten, ihn so lange als möglich, bis zu dem äußersten Punkt, auf welchem kein weiterer Widerstand möglich ist, weil ja doch endlich geschehen muß, was wirklich geschehen ist, dem Hasse des seinen Tod verlangenden Volkes zu entziehen? Bedenkt man nun aber, daß diese ganze Darstellung nur unserem Evangelisten eigenthümlich ist, bedenkt man die große innere Unwahrscheinlichkeit der Sache, daß eine römische Magistratsperson, wenn sie in so hohem Grade von der Unschuld eines Angeklagten überzeugt war, wie Pila-

crimen existimo, quia imperium divinitus constitutum suae libidini servire cogunt. Magnum enim sacrilegium est, sancta Dei ordinatione ad quodvis nefas abuti. — Caeterum non amplificat illorum crimen, ut Pilatum sublevet, neque enim hunc cum illis comparat, quin potius eodem reatu simul omnes constringit, quia sanctam potestatem pariter contaminant. Hoc tantum est discrimen, quod directe petit Judaeos, Pilatum vero, qui obsequitur eorum libidini, oblique taxat.

*) Nur so können die Worte: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν 19, 14 genommen werden. Auch de Wette sieht in dieser Rede noch ein schwaches Widerstreben des Pilatus, und Lücke bemerkt, offenbar haben die Juden erst durch das V. 15 Gesagte den Pilatus bestimmt, ihnen den Unschuldigen zu übergeben. Auch diese Interpreten lassen demnach den Pilatus noch auf dem Richterstuhl schwanken.

tus von der Unschuld Jesu nach der johanneischen Darstellung, einen römischen Richterstuhl nur dazu bestiegen haben soll, um ohne irgend eine vorangehende Untersuchung der Anklage nach römischen Rechtsformen ein mit ihrer Ueberzeugung streitendes Todesurtheil gerade so auszusprechen, wie es eine aufgeregte, einem Römer verächtlich genug erscheinende, Volksmasse mit allem Trotze von ihr zu haben wünschte, was läßt sich anders denken, als daß das von Pilatus an den Tag gelegte Interesse für Jesus nur ein ihm von dem Evangelisten geliehenes ist? Nur aus dem Interesse des Evangelisten ist diese ganze Handlungsweise des Pilatus hervorgegangen, um von ihm, dem Vollzieher der Todesstrafe, alle Schuld auf die Juden, die eigentlichen Urheber des Todes Jesu, zurückzuwälzen, um an dem langen beharrlichen Widerstreben des Heiden den blutgierigen Haß des jüdischen Volkes in seiner ganzen Größe hervortreten zu lassen, und so auch diese letzte Entscheidung des Schicksals Jesu unter den Gesichtspunkt derselben Hauptidee zu stellen, von welcher seine ganze Darstellung beherrscht ist. Auf die Juden allein fällt also alle Schuld des Todes Jesu, ihr Werk ist er allein, nur gezwungen und überwältigt hat Pilatus ihnen nachgegeben, kann er doch selbst, nachdem schon alles geschehen ist, in der barschen Antwort, mit welcher er die Beschwerde der Juden über die Inschrift am Kreuz, welche sie nach unserm Evangelisten nicht ohne Grund im Sinne einer Ironie nehmen zu müssen glauben, zurückweist, „was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben,“ wie es scheint, seinen Aerger und Verdruß über die von den Juden ihm abgenöthigte Hinrichtung Jesu nicht verbergen.

Es bestätigt sich uns demnach auch hier die schon so oft gemachte Bemerkung, daß, je größer die Differenzen der johanneischen und der synoptischen Darstellung sind, um so sichtbarer auch das eigenthümliche Interesse ist, das unsern Evangelisten bei seiner Darstellung leitet. Nur in der allgemeinen Idee, unter deren Gesichtspunkt das Evangelium zu stellen ist, können sowohl die Eigenthümlichkeiten als die Schwierigkeiten desselben ihre Erklärung finden. Gerade an den schwierigsten Stellen, bei welchen, wer nur am Einzelnen hängen bleibt, und darüber nicht hinaussieht, sehr natürlich auch keinen Ausweg zu finden weiß, muß sich die allgemeine Voraussetzung, von welcher die Erklärung ausgeht, am meisten bewähren. Eine Stelle dieser Art, jedenfalls aber eine Stelle, an welcher sich die Ausleger schon lange genug abgemüht haben, ohne es auch nur zu einer wenigstens wahrscheinlichen Meinung über sie zu bringen, ist 19, 35—37, welche hier allein uns noch näher angehen kann, da hier nicht der Ort ist, die weiteren Differenzen zwischen unserm Evangelium

und den synoptischen zu erörtern. Je nachdrücklicher aber der Evangelist hier bezeugt, gesehen zu haben, wie aus der von der Lanze durchstochenen Seite Jesu sogleich Blut und Wasser ausfloß, je feierlicher er die Wahrheit seines Zeugnisses bekräftigt, je größeres Gewicht er der Wahrheit seines Zeugnisses für den Glauben seiner Leser beilegt, je augenscheinlicher er in der Durchstechung der Seite und dem Ausfließen von Blut und Wasser die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen sieht, eine um so nähere Beziehung muß die ganze Stelle auf den Hauptzweck des Evangeliums haben. Wie verhält es sich nun mit dieser Stelle? Es kann auch hier nicht anders seyn, als daß die Zähigkeit, mit welcher die Ausleger von der Voraussetzung nicht hinwegkommen können, daß alles und jedes in unserm Evangelium im buchstäblichen materiellen Sinne historisch wahr seyn müsse, und nur von äusserlich geschehenen Fakten verstanden werden könne, ihnen den richtigen Gesichtspunkt verrückt hat.

Als eine reine Unmöglichkeit darf es mit Recht nach dem Urtheil aller Sachkundigen angesehen werden, daß aus dem durchstochenen Leibe eines Gestorbenen Blut und Wasser, und noch überdieß in bemerkbarer Sonderung, ausgeflossen ist. Um so weniger läßt sich daher auch schon aus diesem Grunde annehmen, daß sich der Evangelist auf das aus der Seite Jesu ausgeflossene Blut und Wasser, als auf einen Beweis für die Realität seines Todes berufen wollte. Wozu hätte er auch dieß thun sollen? Was Strauß bemerkt *), der Mangel einer geschichtlichen Spur, daß schon zur Zeit der Abfassung des johanneischen Evangeliums der Verdacht eines Scheintodes Jesu rege gewesen, beweise bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten, die uns über jene Zeit zu Gebot stehen, nicht, daß ein so nahe liegender Verdacht nicht wirklich in dem Kreise, in welchem das genannte Evangelium entstand, zu bekämpfen gewesen sey, und daß dasselbe nicht, wie zur Mittheilung von Auferstehungsproben, so auch eine Todesprobe mitzutheilen veranlaßt gewesen seyn könne, ist eine Bemerkung, deren Moment, wenn man auch ihre Wahrheit im Allgemeinen zugeben kann, doch wenigstens ganz ausserhalb des Gesichtskreises unseres Evangeliums liegt. Man sieht deutlich, der Evangelist setzt die Realität des schon erfolgten Todes sosehr als eine für sich abgeschlossene Thatsache voraus, daß er weit entfernt an die Möglichkeit eines Zweifels an der Realität des Todes zu denken, es nicht mit der Wirklichkeit des Todes, sondern nur mit der Bedeutung desselben zu thun hat. Ein Moment für den Glauben soll ja das Zeugniß von dem aus der Seite Jesu geflossenen Blut und Wasser seyn, Ge-

*) Leben Jesu II. S. 601. 3. Ausg.

genstand des Glaubens aber ist Jesus nicht als der schlechthin Gestorbene, sondern als der auch im Tode als das, was er an sich ist, sich Bewährende, als Sohn Gottes. Nur auf die Bedeutung des Todes Jesu kann sich daher beziehen, was der Evangelist hier in so ernstem feierlichem Tone mit eigenen Augen gesehen zu haben versichert. Wie kann er aber, muß immer wieder gefragt werden, gesehen haben, was der Natur der Sache nach zu sehen keine Möglichkeit ist? Was man mit leiblichen Augen nicht sehen kann, kann man geistig sehen, wo die sinnliche materielle Anschauung keine Stelle findet, bleibt immer noch Raum genug für jene höhere, welcher sich das Aeussere, Materielle zu einem Bilde des Geistigen gestaltet. Es hat ja auch sonst so Manches in unserm Evangelium, wie schon gezeigt worden ist, eine bildliche symbolische Bedeutung, warum soll hier der Gedanke, die räthselhaften Worte in bildlichem geistigem Sinn zu nehmen, so fern liegen? Es war natürlich, daß diejenigen, welche Bedenken hatten, die Stelle buchstäblich zu nehmen, sich nach der verwandten 1 Joh. 5, 6. umsahen, in welcher Jesus als Christus der ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος genannt ist. Wollte man aber auch darüber hinwegsehen, daß in dieser Stelle ὕδωρ voransteht und αἷμα nachfolgt, so kann doch diese Stelle so lange keine Hülfe für die unsrige gewähren, so lange man nicht darüber besser im Reinen ist, was man unter ὕδωρ zu verstehen hat. Daß es auch hier bildlich zu nehmen ist, sieht man wohl, kommt es aber darauf an, die bildliche Bedeutung des Wassers näher zu bestimmen, so kann ja nichts näher liegen, als die Stelle des Evangeliums selbst 7, 38. 39., wo Jesus von dem an ihn Glaubenden sagt, daß aus seinem Leibe Ströme lebendigen Wassers ausfließen werden, und der Evangelist zur Erläuterung hinzusetzt, dieß habe Jesus von dem Geiste gesagt, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten, aber erst nach seinem Tode. Erwägt man das Verhältniß dieser Stelle zu der unsrigen näher, so liegt der Schlüssel zur Erklärung derselben so klar vor Augen, daß man sich des Gedankens nicht enthalten kann, der Evangelist selbst habe an dieser so bedeutungsvollen Stelle seines Evangeliums jene nicht minder bedeutungsvolle vor Augen gehabt, und in dem von ihm hier Bezeugten die nun in Erfüllung gehende Wahrheit jenes Ausspruchs Jesu gesehen. Das Wasser ist also das Bild des Geistes, aber auch einen Leib, aus dessen Oeffnung das Wasser ausfließt, haben wir ja schon in der Stelle 7, 38., und wenn in dieser Stelle das Ausfließen des Wassers bedingt ist durch den erst noch erfolgenden Tod, so ist ja dieser Tod nun wirklich erfolgt, und es fließt somit aus dem geöffneten Leibe nicht blos Wasser

aus, sondern auch Blut, das Symbol des Todes, und recht absichtlich steht nicht, wie 1 Joh. 5, 6. das Wasser voran, sondern das Blut, weil der Tod nach der Stelle 7, 39. die nothwendige Voraussetzung ist, unter welcher erst der Geist an die Glaubigen so mitgetheilt werden kann, daß gleichsam aus dem Leibe des Glaubenden Ströme lebendigen Wassers ausfließen. Gestaltet sich nun, wie wir 7, 38. 39. deutlich sehen, in der Anschauung des Evangelisten der von dem Geiste Christi, dessen Mittheilung wesentlich zu der Verherrlichung Jesu in seinem Tode gehört, erfüllte Glaubige gleichsam zu einem Leibe, aus welchem Ströme lebendigen Wassers fließen, warum sollte nicht auch Christus selbst, als der Urleib, von welchem der Urquell des lebendigen Wassers ausfließt, und in welchem alle Leiber der Glaubigen, als Glieder Eines Leibes, ihre Einheit haben, unter demselben Bilde angeschaut werden? Die Vergleichung der beiden Stellen läßt uns sogar, wenn man sie recht erwägt, in ihrem Verhältniß zu einander, einen tiefern Blick in die Conception und Anschauungsweise unseres Evangelisten überhaupt hineinwerfen. Je lebendiger er von der Bedeutung eines großen Moments ergriffen ist, desto mächtiger drängt sich ihm der ganze Inhalt der Ideen, die seinem Geiste vorschweben, in eine concrete Anschauung zusammen, in welcher alles nicht blos Bild und Gestalt, sondern auch Handlung und Begebenheit wird. So bewegt auch hier in dem Augenblick, in welchem der Tod Jesu seine höchste Realität hat, die ganze inhaltsreiche Bedeutung dieses Todes seine Seele, er sieht in dem Tode unmittelbar den Anfang aller Segnungen, die für die Welt aus ihm hervorgehen sollten, die Fülle des geistigen Lebens, die durch das Princip des Geistes Christi, der nun erst in seinem Tode auf die Glaubigen übergehen konnte, auf sie ausfließen sollte. Indem er von diesem Gedanken erfüllt ist, gestaltet sich ihm vor dem Auge des Geistes der gestorbene, am Kreuze hängende Christus, als der Inbegriff und die Quelle aller geistigen Segnungen durch die Vermittlung seines Todes, zu einem Leibe, aus welchem Blut und Wasser fließen. Soll aber Wasser und Blut von dem Leibe ausfließen, so muß der Leib dazu geöffnet worden seyn, also durch einen Stich, wie der Stich einer Lanze ist. Ein solcher Lanzenstich kann nur im Moment des Todes geschehen seyn, der Tod hat in ihm selbst eine Spitze, in welcher er unmittelbar (εὐθὺς) in die höchste Lebensfülle umschlägt. Daß aber ein solcher Lanzenstich damals geschehen seyn sollte, schloß sich an die Vorstellung von Christus als dem Passahlamm an. War Christus das Passahlamm, wie er durch die auf ihn angewandte, ursprünglich auf das Passahlamm sich beziehende Stelle (2 Mos. 12, 46. vergl.

4 Mos. 9, 12.) unzweideutig bezeichnet wird, so kann ihm auch kein Bein zerbrochen worden seyn. Zerbrochen worden mußten aber die Beine der Gekreuzigten seyn, wenn, woran dem Evangelisten eben wegen des Todes Jesu, als des Passahlammes, alles gelegen ist, der ganze Akt der Hinrichtung schon vor dem eigentlichen Anfang des Passahfestes eine abgemachte Sache seyn sollte. So war das bekannte, zum Kreuzigungsakt gehörende, römische crucifragium, das hier offenbar in seinem Widerspruch mit dem Gebot der Nichtzerbrechung der Beine des Passahlammes dem Evangelisten vorschwebt, durch das Surrogat des Lanzenstichs beseitigt, und es knüpft sich an diesen letzten Akt die bedeutungsvollste und inhaltsreichste Anschauung des in der Spitze seines Todes die höchste Fülle des geistigen Lebens für die glaubige Welt aufschließenden Christus *). Nur die Wahrheit dieser Anschauung ist es, die der Evangelist mit der unmittelbaren Selbstgewißheit seines christlichen Bewußtseyns bezeugt **).

*) Es versteht sich von selbst, daß, wie die erste Stelle auf den Lanzenstich, so die zweite aus Zach. 12, 10. auf das εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ geht. Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben, daß sie nämlich in den gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floß. Wozu also das zukünftige sehnsüchtige reuige Hinblicken auf Christus, das Lücke in ὄψονται finden will? Es kann ja nur auf die gehen, die gestochen haben. Gestochen haben aber die römischen Soldaten, oder durch sie die Juden. Sie werden also in ihrem Sieg auf die ihren vermeinten Sieg völlig vereitelnden Wirkungen des Todes Jesu hingewiesen.

**) Anders als auf dem obigen Wege, kann man über die unläugbaren Schwierigkeiten der Stelle nicht hinwegkommen. Daß aber auf diesem Wege die Stelle ihre volle, klare, mit der Hauptidee des Evangeliums auf's Beste zusammenstimmende Bedeutung erhält, wird niemand bestreiten können, ausser mit Einwendungen, deren Widerlegung durch die ganze bisherige Untersuchung gegeben ist. Kann jedoch die Richtigkeit und der Werth einer Erklärung durch Vergleichung anderer Erklärungen bestimmt werden, so sehe man sich nur in den neuesten Commentaren um. Was wissen denn auch die neuesten Ausleger über diese Stelle zu sagen, was sagt Lücke über sie? Wir erfahren, daß der Stich derb und breit gewesen seyn müsse, die militärische Todesprobe könne keine oberflächliche Ritzung gewesen seyn, vielleicht habe der Stoß die linke Seite getroffen, und vernehmen sodann das Bedauern, daß der Theolog (d. h. solche Theologen, welche auf den Gedanken kommen können, das Heil ihrer Wissenschaft und ihres christlichen Glaubens bei der Medicin und Anatomie zu suchen) hier in einer eigenen Verlegenheit sey. Wohlwollende Aerzte haben von jeher dem Evangelium die Hülfe ihrer Kunst angeboten. Sie haben zu zeigen gesucht, daß nach den Datis, die vor-

10. Die Geschichte der Auferstehung Jesu.
Kap. 20.

In dem feierlichen Zeugniß, das der Evangelist 19, 34 — 37. ablegte, ist die dem Tode immanente und mit ihm identische Verherrlichung Jesu ausgesprochen. Die Verherrlichung Jesu ist nicht blos sein Hingang zum Vater, sondern auch die Mittheilung seines Geistes. Sieht man den Geist, wie dieß der Evangelist im Hinblick auf den noch am Kreuze hängenden Jesus versichert, in Strömen lebendigen Wassers vom Leibe Jesu ausfließen, so ist die Verherrlichung schon erfolgt, sie ist unmittelbar in dem höchsten Moment seines Todes enthalten. Die Verherrlichung Jesu aber hat zu ihrer Voraussetzung seine Auferstehung, und kann von derselben nicht getrennt werden. Fragen wir nun, wie sich der Evangelist die Auferstehung Jesu gedacht habe, so weist er uns zwar auf das leergefundene Grab hin (20, 1 — 13.), aber es ist dieß nur ihre negative Seite, um seine positive Vorstellung von ihr, und insbesondere das Verhältniß, in das er sie zu der Verherrlichung Jesu und ihren beiden Momenten, zum Hingang zum Vater und zu der Ausgießung des Geistes setzte, näher kennen zu lernen, müssen wir von der wichtigen, aber eben deßwegen nur um so mehr mißverstandenen Stelle 20, 17. ausgehen. Jesus

liegen, auch der ärztliche Beweis geliefert werden könne, daß Jesus am Kreuze wirklich gestorben sey. Aber weder seyen sie in ihren Beweisführungen und Erfahrungen einig, noch könne der gewissenhafte Exeget überall die Sicherheit der historischen und exegetischen Prämissen anerkennen, worauf die medicinischen Beweisführungen sich gründen. Fest stehe aber doch, daß Jesus wirklich gestorben. Das Allgemeine eines historischen Ganzen, welches im Leben der Menschheit eine positive Macht geworden sey, habe ein unüberwindliches Recht gegen die Zweifelsknoten des Einzelnen. Mit diesem Kanon werden nun die Zweifelsknoten in Betreff unserer Stelle so gelöst: „Wir mögen uns in dogmatischer Hinsicht nur an die darin liegende Idee halten, daß seinem Wesen nach in Christus alles erfüllt und vollendet ist u. s. w. Indem wir den Zusammenhang so fassen, tritt für uns das so bedeutend gewordene καὶ εὐθὺς — ὕδωρ ganz in Hintergrund. Es ist freilich in dem ἑωρακὼς als Objekt mitbegriffen, aber wenn Johannes darin ein besonderes Zeichen des wirklich erfolgten Todes gefunden hätte, würde er es nicht V. 35—37. irgendwie bestimmter hervorgehoben haben? Ich denke mir, daß er es mehr gelegentlich erwähnt in Beziehung auf ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα V. 33.“ u. s. w. Was ist nun mit allem diesem zur Erklärung unserer Stelle gewonnen? Nichts, lediglich nichts! Es wäre gewiß weit besser und einfacher, geradezu zu sagen, man wisse über eine solche Stelle nichts, wenigstens nichts irgend Erhebliches zu sagen.

spricht hier zu der Maria von Magdala, welcher er nach unserem Evangelisten zuerst erschien: „Rühre mich nicht an, denn noch bin ich nicht aufgestiegen zu meinem Vater, gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.“ Was wollen die kurzen Worte: μή μου ἅπτου, hier sagen? In der Noth, welche diese Stelle, eine wahre crux interpretum, den Interpreten verursachte, hat Lücke noch in der zweiten Ausgabe des Commentars sich dazu gebracht gesehen, der das Gegentheil ausdrückenden Conjektur: σύ μου ἅπτου, seinen Beifall zu schenken. In der neuesten Ausgabe wird auch diese Erklärung wieder zurückgenommen. Die Conjektur bleibt jetzt bedenklich und hilft auch nicht. Wir werden von ihr wieder zu dem beglaubigten Texte zurückgewiesen und zu den neuesten Versuchen, denselben irgendwie verständlich zu machen. In der gänzlichen Verzweiflung an der Stelle gibt Lücke der Erklärung Meyer's den Vorzug, wonach die Maria von der Erscheinung des Auferstandenen, den sie sich als seligen Geist vom Himmel herniedergestiegen denke, getroffen in tiefer Demuth vor ihm niederfalle, aber nicht als Schutzflehende, sondern als Verehrende. Dabei bleibe nur schwierig, daß ἅπτεσθαι absolut stehend den Akt der Verehrung ausdrücken solle. Aber wenn es dieß nicht heiße, sey die Stelle unverständlich. Die Stelle ist nicht so unverständlich, wie man meint. Absolut, für sich genommen, drückt freilich ἅπτεσθαι nicht den Akt der Verehrung aus, sondern μή μου ἅπτου, heißt nichts anders, als: berühre mich nicht, oder komme mir nicht näher. Aber wozu konnte die Maria ihm näher kommen und ihn berühren wollen? Denkt man an die parallele Stelle Matth. 28, 9., wo von den Frauen, welchen Jesus begegnete, gesagt ist, daß sie προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας, καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ, ist es sogar nach dem sonstigen Verhältniß unseres Evangeliums zu den synoptischen höchst wahrscheinlich, daß der Evangelist eben diese Stelle vor Augen hatte, so kann in den zu der Maria gesprochenen Worten Jesu keine andere Absicht derselben vorausgesetzt werden, als eine solche Bezeugung ihrer Verehrung gegen Jesus, wie die Matth. 28, 9. beschriebene. Sie war, als sie sich auf das Wort Jesu umwandte, und in ihm den Meister erkannte, schon im Begriff, auf ihn zuzueilen und zu seinen Füßen niederzufallen. Daß es Jesus nicht dazu kommen lassen will, ist klar. Aber warum will er es nicht geschehen lassen? Kann ein anderer Grund davon angenommen werden, als der ausdrücklich angegebene, daß er noch nicht zum Vater aufgestiegen sey, sondern gerade zum Vater aufsteige? Weil er also in diesem Aufsteigen eben erst be-

griffen ist, will er sich durch die ihm zu den Füßen fallende Maria nicht festhalten, und eben damit auch nicht aufhalten lassen, und um es nicht soweit kommen zu lassen, ist nicht von einem *κρατεῖν*, sondern einem *ἅπτεσθαι* die Rede, damit das *κρατεῖν* gleich in seinem ersten Beginn, in dem *ἅπτεσθαι* abgeschnittten wird. Dieß allein ist ohne allen Zweifel der einfache und natürliche Sinn, wobei nur dieß weiter gefragt werden kann, warum denn Jesus so sehr eilt zum Vater aufzusteigen, daß er sich auf seinem Wege zum Vater nichts dazwischenkommen lassen will? Allein warum soll denn dieses Aufsteigen nicht das Erste und Nächste seyn, was Jesus thun zu müssen glaubt, wenn doch einmal, wovon die Stelle gleichfalls den unläugbaren Beweis enthält, von unserem Evangelisten die Auferstehung unmittelbar mit dem Hingang zum Vater zusammengenommen wird? Wenn man freilich diesen Hauptpunkt so gänzlich übersieht, wie dieß von den Auslegern gewöhnlich geschieht, ist es kein Wunder, daß man die ganze Stelle durchaus mißversteht. Es wird ja aber doch klar genug in der augenscheinlichen Form des Präsens das *ἀναβαίνειν* als ein gerade jetzt unmittelbar erfolgendes bezeichnet *). So sage man denn nur, wie das Präsens *ἀναβαίνω* genommen werden soll, wenn auch unser Evangelist dabei, nach der gewöhnlichen Meinung, die erst vierzig Tage nachher stattgefundene Himmelfahrt voraussetzte? Dann wäre freilich die Eile Jesu eine sehr unzeitige gewesen. Aber es ist ja nicht einmal diese Stelle hier die einzige, in welcher der Hingang Jesu zum Vater in dieses unmittelbare Verhältniß zur Auferstehung gesetzt wird, sondern dasselbe findet sich auch schon in den Abschiedsreden Jesu. Man erwäge nur, wie in diesen Reden von der Sendung des Geistes gesprochen wird. Wie schon 7, 39. gesagt wird, daß der heilige Geist nicht da sey, so lange Jesus nicht verherrlicht ist, so ist auch in den Abschiedsreden der Hingang Jesu zum Vater die nothwendige Bedingung, unter welcher allein der Geist vom Vater gesendet werden kann. Es ist euch

*) Lücke sagt S. 789: „Könnte man es auch überwinden, sich Christus in einer so ungeduldigen, fast unanständigen Eile zu denken, wo ist davon in der Stelle auch nur eine Spur? Wenn noch bei *ἀναβαίνω* ein *ἄρτι*, oder *εὐθὺς* oder *ταχὺ* stände. Aber keine Sylbe.“ So könnte man also von einer im Moment der Gegenwart geschehenden Handlung nie reden, ohne zu dem Präsens des Verbums, das die Handlung bezeichnet, ein *ἄρτι* zu setzen. Wie leicht setzen sich dieselben Ausleger, wenn es in ihrem Interesse ist, über ein solches *ἄρτι*, *εὐθὺς*, auch wieder hinweg! Man vergl. z. B. nur Lücke zu 7, 6—8. S. 193, wo „der Widerspruch zwischen V. 8. und 10. verschwindet, sobald man *νῦν* hinter *ἀναβαίνω* ergänzt.“

gut, sagt Jesus 16, 7. zu den Jüngern, daß ich hingehe, denn wenn ich nicht hingehe, wird der Paraklet, der heilige Geist, nicht kommen zu euch, wenn ich aber hingegangen seyn werde, werde ich ihn zu euch senden (vgl. 14, 12 f., wo gleichfalls das *πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα*, von welchem alles Folgende abhängt, die Bedingung davon ist, daß der Vater *ἄλλον παράκλητον δώσει, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*). Nun erhalten ja aber 20, 19 f. an demselben Tage, an welchem Jesus zum Vater zu gehen versichert, die Jünger den heiligen Geist. Wie können sie ihn also erhalten haben, wenn er nicht zuvor zum Vater gegangen war? Die innere Einheit und Harmonie des Evangeliums zeigt sich auch darin auf's schönste, daß wir hier 20, 17—23 ganz die Erfüllung dessen haben, was Jesus in seinen Abschiedsreden den Jüngern verheißen hatte. Wie genau stimmt so erst das Wort Jesu 16, 16.: *μικρὸν, καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν, καὶ ὄψεσθέ με, ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα*, mit der 20, 19 erzählten Erscheinung Jesu zusammen, wenn damals schon sein Hingang zum Vater, wie es der Evangelist ausdrücklich sagt, erfolgt war, und zwar im unmittelbarsten Zusammenhang mit der Auferstehung, wie ja auch in den Abschiedsreden die Auferstehung und der Hingang zum Vater so identisch sind, daß nur von diesem, nicht aber von jener die Rede ist. Und selbst die gewiß nicht ohne besondere Bedeutung gerade so lautenden Worte Jesu: „ich gehe zu meinem Vater und eurem Vater, und meinem Gott und eurem Gott", woraus anders können sie besser und adäquater erklärt werden, als aus dem Inhalt jener Abschiedsreden, in welchen der Hingang Jesu zum Vater als der Anfang des seligsten Verhältnisses beschrieben wird, in welches die den heiligen Geist vom Vater empfangenden Jünger auch zum Vater zu stehen kommen (vgl. 16, 26 f.)?

Alles dieß, vor allem aber die Vorstellung eines mit der Auferstehung unmittelbar zusammenhängenden Hingangs Jesu zum Vater, liegt so evident in der Stelle, daß es als bloße Willkür erscheinen kann, da, wo die Worte des Textes so klar vor Augen stehen, gleichwohl einen ganz andern Sinn in ihnen finden zu wollen. Und was sollte denn der Anerkennung des allein wahren Sinnes der Stelle im Wege stehen? Es wäre doch gegen alle Grundsätze der Exegese und biblischen Theologie, welche freilich auch in einem Lücke'schen Commentar nicht so feststehen, daß nicht an sie zu erinnern wäre, wenn, da nun doch einmal der Schluß des irdischen Lebens Jesu von den verschiedenen neutestamentlichen Schriftstellern verschieden erzählt, und von dem Verfasser der Apostelgeschichte sogar eine, erst nach vierzig Tagen erfolgte sichtbare Himmel-

fahrt berichtet wird, nur eine dieser verschiedenen Darstellungen, und zwar gerade die jüngste und sinnlichste, für die schlechthin geltende erklärt würde, nach welcher die übrigen gedeutet werden müssen. Muß demnach auch unserem Evangelisten in Hinsicht der Vorstellung, welche er von der Auferstehung und dem Hingang Jesu zum Vater hat, sein Recht verbleiben, so muß es ihm auch darin gelassen werden, daß, was ja nur eine nothwendige Folgerung aus dem Vorangehenden ist, die 20, 19 erzählte Wiedererscheinung Jesu eine vom Himmel herab erfolgte Erscheinung des zum Vater schon hingegangenen Herrn ist, und auch dabei ist nicht zu sehen, warum es nicht so seyn sollte. Lücke freilich ist auch hier anderer Meinung. Er kann sich auch den auferstandenen, und durch seine Auferstehung verklärten Herrn nicht anders vorstellen, als mit derselben materiellen Leiblichkeit, welche er zuvor in seinem irdischen Leben hatte. Darum muß vor allem sein plötzliches Eintreten zu den Jüngern, wie es 20, 19 beschrieben wird, ein Kommen ganz gewöhnlicher Art seyn. Bekanntlich hat Strauß auf eine, für jeden Unbefangenen gewiß überzeugende Weise nachgewiesen, daß diese Erscheinung Jesu nur als eine wundervolle genommen werden kann *), und Lücke hätte um so mehr Aufforderung gehabt, auf die von Strauß vorgebrachten Gründe Rücksicht zu nehmen, da sie in besonderer Beziehung auf die schon in der zweiten Ausgabe des Commentars aufgestellte Ansicht geltend gemacht worden sind. Gleichwohl vernimmt man in der neuen Ausgabe auch nicht eine Sylbe hierüber. Da Lücke hier ganz auf dem Standpunkt der zweiten Ausgabe stehen bleibt, so genügt es einfach, auf das seitdem gegen seine Ansicht Gesagte zu verweisen. Aber welche Vorstellung macht sich denn Lücke überhaupt von dem Wunder der Auferstehung? „So sind also wohl“, sagt Lücke, „alle Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung Manifestationen des verklärten Leibes, der die Schranken des irdischen Raumes bereits überwunden hat? Dieß wird allerdings behauptet. Aber welch' ein seltsamer Widerspruch zwischen dieser Art der Erscheinungen und dem Zwecke derselben! Sollten jene dazu dienen, die Jünger zu überzeugen, er sey wahrhaft auferstanden mit demselben Leibe, den man gekreuzigt hatte, so kann Jesus auch nur auf menschlich leibliche Weise den Jüngern erschienen seyn. Wir haben keine deutliche Vorstellung von dem Wesen des verklärten Leibes in irdischen Räumen, aber wenn in allen diesen Erscheinungen Jesus geht und steht, kommt und geht, wie andere Menschen, ißt und trinkt, noch die Nägelmahle an seinem Leibe trägt, so kann seine Erscheinungsweise keine übernatürliche gewesen seyn.“

*) Leben Jesu II. S. 667 f. 3. A.

Auf dieselbe Weise könnte man auch sagen, Jesus kann nicht vom Tode auferstanden seyn, weil ja Tod und Leben sich auch nicht mit einander vertragen, und wir uns auch keine Vorstellung davon machen können, wie ein Gestorbener zugleich ein Lebender seyn kann. Würde es doch endlich diese aus einer beliebigen Mischung von Supranaturalismus und Rationalismus bestehende Theologie wenigstens zu einem klaren Begriff des Wunders bringen! Aber so viel ihr in ihrem guten Glauben an Wunder an dem Wunder gelegen ist, so kommt doch alsbald wieder ihr überall hervorlauerndes rationalistisches Interesse, um dem Begriffe des Wunders seine Spitze abzubrechen, und das kaum gesetzte Wunder wieder auf eine recht ordinäre Erscheinung herabzusetzen. Will man einmal Wunder haben, so stoße man sich auch an keinem Widerspruch, das Element des Wunders ist ja gerade der Widerspruch, welcher jede weitere Frage abschneidet, und man darf also auch hier nicht fragen, wie es möglich ist, daß ein verklärter und vergeistigter Leib als ein ganz materieller Leib erscheint. Eben dieß ist ja das Wunder, und es ist eine völlig vergebliche Mühe, vom Begriffe des Wunders aus, von welchem aus alles gleich denkbar und möglich ist, gegen die Denkbarkeit solcher Vorstellungen zu argumentiren. Die reinphilosophische Frage über das Wunder gehört ja gar nicht in die Exegese, sondern die Frage, mit welcher es die Exegese zu thun hat, ist einzig nur, wie sich die neutestamentlichen Schriftsteller die Erscheinungen, von welchen sie reden, gedacht haben, ob sie, nicht von unserem, sondern von ihrem Standpunkt aus, als schlechthin wundervolle Erscheinungen anzusehen sind, oder ob sich nicht in ihrer Vorstellung von ihnen auch wieder eine Seite zeigt, auf welcher die äußere Erscheinung des Wunders wenigstens nicht die Hauptsache ist, bei welcher wir einzig stehen zu bleiben haben. Dieß ist die Frage auch bei der vorliegenden Stelle, und Lücke selbst leitet uns weiter, wenn er sagt: „Wir sagen entschieden, erschien Jesus den Jüngern, wie Engel erscheinen, so war seine Leiblichkeit Schein, und seine Erscheinung Vision der Jünger. Ein Mittelding zwischen ätherischer Engelleiblichkeit und materieller körperlicher Festigkeit ist mir undenkbar. Kurz, sind die Erscheinungen Jesu ätherischer Art, Engelerscheinungen, so ist er nicht leiblich, sondern nur visionär den Jüngern erschienen.“ Die einfache Antwort auf diese Alternative, die sich demnach für Lücke dahin entscheidet, daß der verklärte, zum Vater hingegangene, vom Himmel herab erscheinende Jesus, wie ihn der Evangelist nach dem unläugbaren Sinn seiner Worte beschreibt, in materieller, körperlicher Festigkeit erschienen sey, ist: er ist weder blos leiblich, noch auch blos visionär den Jüngern erschienen, sondern auf gei-

stige Weise, zur Mittheilung seines Geistes. Wie man sich auch den Akt der Anhauchung (V. 22) denken mag, gewiß ist in jedem Fall, wie ja auch von den Auslegern zugegeben wird, da sich dem kategorischen Sinn der Worte: *λάβετε πνεῦμα ἅγιον*, ohne Willkür nichts entziehen läßt, daß die Jünger durch diesen Akt den heiligen Geist empfangen haben. Haben sie ihn aber damals empfangen, so ist eben damit die Verheißung in Erfüllung gegangen, welche Jesus seinen Jüngern gegeben hat. Auf die Abschiedsreden Jesu haben wir demnach auch hier wieder zurückzusehen, und in der That würde ja auch der Evangelist an der sonst durchgeführten innern Harmonie seines Evangeliums, in welcher sich alles zur Einheit des Ganzen zusammenschließt, etwas vermissen lassen, wenn nicht auch die Mittheilung des Geistes, wie Jesus in den Reden von seinem Hingang so bedeutungsvoll auf sie hinweist, als wirklich erfolgt hier noch ihre Stelle fände. Sie kann daher auch nicht anders geschehen seyn, als sie vorausgesagt worden ist, und wir können uns somit die nähere Vorstellung von dieser Mittheilung des Geistes, und der sie begleitenden Erscheinung Jesu nur aus dem Inhalt der Abschiedsreden bilden. Von welchem Kommen und Wiedersehen wird aber in diesen Reden gesprochen? Kann man an ein leibliches Kommen und Wiedersehen denken, wenn die Hauptvorstellung, auf welche alles zurückgeht, immer wieder ist, daß er ihnen den Geist der Wahrheit, den heiligen Geist, einen andern Paraklet vom Vater senden werde? Kommt ein Anderer als er, um seine Stelle bei den Jüngern zu vertreten, so kommt eben deßwegen er selbst nicht in eigener Person. Und doch wird in demselben Zusammenhang, in welchem er den Jüngern sagt, daß er sie nicht verwaist lassen werde, d. h. daß er ihnen den Geist senden werde, der sie in alle Wahrheit leiten und über alles belehren soll, und in welchem sie auch seinen Frieden empfangen, auch wieder gesagt, daß er selbst zu ihnen komme (14, 18). Was kann daher unter diesem Kommen und Sehen anders verstanden werden, als die Sendung des Geistes, in welchem er zwar, sofern es sein Geist ist, der von ihm Gesendete, kommt, aber nur auf geistige Weise? So wenig das Kommen des Vaters 14, 23 ein leibliches ist, ebenso wenig auch das des Sohns; sie kommen beide, um Wohnung bei den Jüngern zu machen, wenn der von beiden gesendete Geist kommt, und die lebendigste Gemeinschaft mit ihnen vermittelt. In dieser Mittheilung des Geistes werden gleichsam alle Schranken aufgehoben, welche das Diesseits und Jenseits trennen. Der Herr ist auch jetzt, wie zuvor, bei den Jüngern, er kommt und sieht sie, wie auf leibliche Weise, und doch kommt er nur in einem Andern, der nicht er selbst ist;

als der Lebende oder Auferstandene (14, 19) ist er der zum Vater Hingegangene, und doch sind in dieselbe Gemeinschaft schon jetzt im Grunde auch die Jünger versetzt. Indem die Jünger den Geist in sich haben, haben sie in ihm alles, was sie mit dem Vater und Sohn zur innigsten, persönlichen Gemeinschaft verknüpft, und diese Gemeinschaft für sie zur Quelle der seligsten Freude macht. Die Freude der Jünger, als sie den Herrn sahen (20, 20), ist dieselbe Freude, die ihnen in den Abschiedsreden verheißen wird, als die vollendete Freude der durch den Geist vermittelten Gemeinschaft. Sie werden sich freuen, sagt Jesus 16, 22., daß er sie sehe, und sehen werden sie ihn, weil er zum Vater gehe (V. 16), sein Gehen zum Vater aber hat den Zweck, ihnen den Geist zu senden. Hat nun dieses Kommen und Wiedersehen in den Abschiedsreden diese geistige Bedeutung, warum sollte es hier, wo nur geschieht, was dort verheißen ist, anders seyn? Der Herr kommt ja nur zur Mittheilung seines Geistes. Seine leibliche Erscheinung ist der bildliche Ausdruck des Bewußtseyns, daß der den Jüngern mitgetheilte Geist der von ihm verheißene und gesendete Geist ist, dessen Kommen sein eigenes Kommen ist, weil der Geist zu ihnen nicht kommen konnte, ohne daß sie sich des Herrn als des Lebenden, und mit seinen Jüngern in Gemeinschaft Stehenden bewußt wurden.

Ist der Herr auferstanden, zum Vater hingegangen, ist der Geist den Jüngern mitgetheilt, so ist alles vollendet, was zum Inhalt der evangelischen Geschichte gehört. Wozu sollte der Herr noch weiter erscheinen, wenn der seine Stelle vertretende Geist schon gekommen ist? Dennoch beschreibt der Evangelist noch eine zweite, am zweiten Sonntag nach der Auferstehung erfolgte Erscheinung des Herrn. Sie hat den besondern Zweck, den Unglauben des Thomas zu widerlegen, aber die Art und Weise, wie dieser Unglaube widerlegt wird, setzt diese zweite Erscheinung in ein sehr enges, inneres Verhältniß zur ersten. Die zweite Erscheinung hat einen noch sinnlichern Charakter als die erste, indem Thomas aufgefordert wird, sich auf die handgreiflichste Weise von der Identität des auferstandenen Jesu mit dem am Kreuze gestorbenen, oder von der Realität seiner Auferstehung zu überzeugen, aber nur um so größer ist der Kontrast, in welchem diese sinnliche Beweisführung mit dem Tadel, welchen Jesus über den Unglauben des Thomas ausspricht, und mit der Seligpreisung derer, die nicht sehen und doch glauben, steht. Ist der wahre Glaube nur derjenige, welcher glaubt, ohne zu sehen, soll also der Glaube überhaupt nicht vom Sehen abhängen, warum erscheint gleichwohl der Herr, warum zeigt er sich selbst auf eine so sinnliche Weise? Die sinnliche Erscheinung des Herrn ist dem-

nach an sich nicht nothwendig, der Glaube bedarf ihrer nicht, ja es kann durch sie nur das sinnliche Element, von welchem der Glaube frei werden soll, um so mehr in ihm befestigt werden. Nur der Unglaube spricht: „was ich nicht sehe und mit Händen greife, glaube ich nicht,“ hat aber auch der Glaube seinen Grund nur in dem, was er sehen und betasten kann, so steht er ja auf demselben Boden mit dem Unglauben. Und doch, scheint es auf der andern Seite, wie kann man glauben, daß der Herr auferstanden ist, wenn man ihn nicht gesehen hat? Hatten doch auch die übrigen Jünger den Herrn gesehen, obgleich freilich nicht gesagt ist, daß sie nur um dieses Sehens willen geglaubt haben. Es verhält sich mit diesen Erscheinungen des Herrn, wie mit den σημεῖα. Die σημεῖα sind um des Glaubens willen da, und doch soll man nicht blos um der σημεῖα willen glauben, sie sind eine Vermittlung des Glaubens, welche der Glaube selbst wieder aufheben muß. So soll man also auch, daß der gestorbene Jesus lebt, nicht blos darum glauben, weil man ihn gesehen hat, es ist an sich gewiß, daß er lebt, man muß es glauben, auch wenn man ihn nicht gesehen hat, er selbst nicht sichtbar erschienen ist. In diesem Sinne unterscheidet der Evangelist auch 20, 8. das aus der Schrift kommende Wissen, oder da, was die Schrift sagt, das an sich Gewisse ist, die absolute Selbstgewißheit des Glaubens, vermöge welcher es eine Nothwendigkeit ist, daß Christus von den Todten aufersteht, von dem nur am Sehen hängenden Glauben. So lange der Glaube noch mit diesem Bedürfniß des Sehens behaftet ist, ist er nicht der wahre Glaube, sondern nur ein solcher Glaube, welcher, da das Sehen etwas Zufälliges ist, das man nicht überall haben kann, immer wieder in Gefahr ist, in sein Gegentheil, den Unglauben, umzuschlagen. Der letzte Feind, welcher im Unglauben bekämpft werden muß, ist daher die dem Glauben noch anhaftende Meinung, daß man nicht glauben könne, ohne zu sehen. Er ist überwunden, wenn als die höchste Seligkeit des Glaubens gilt, zu glauben, ohne zu sehen. Hat sich so der Glaube vom Sehen losgemacht, sich aus diesem Aeußerlichen, das er außer sich hat, in sich selbst, in sein eigenstes, inneres Wesen zurückgenommen, so ist er der reine Glaube, der absolute Glaube, die absolute Selbstgewißheit des Glaubens, für welche das, was man glaubt, das an sich Gewisse ist. Für einen solchen Glauben darf der Herr nicht mehr äußerlich erscheinen, er kommt nur in seinem Geiste, der von ihm mitgetheilte Geist ist diese Selbstgewißheit des Glaubens selbst, die den Inhalt und Gegenstand des Glaubens, den Herrn, in sich selbst hat. Der Evangelist versetzt uns hier demnach in diesem letzten Abschnitt seines Evangeliums (Kap. 20) noch einmal in

den Verlauf jenes Processes, dessen Darstellung der Gegenstand seines Evangeliums ist, in jenen Proceß, welchen der Glaube in sich selbst durchzumachen hat, um sich aller Elemente, die nicht sein eigenes Wesen sind, zu entäußern, und sich aus ihnen zu seiner innern Wahrheit hindurchzuarbeiten. Wir sehen also hier noch einmal, wie der Glaube auf seiner untern Stufe, als das am Aeußern hängende Bewußtseyn, außer sich sucht, was er in sich selbst haben sollte (V. 8. 9), wie er in dieser Aeußerlichkeit des Bewußtseyns, in welcher er noch gar nicht ahnt, was doch schon vor ihm steht, nur zu seiner eigenen Ironie wird (wie in der Maria, wenn sie den vom Grabe erstandenen, vor ihr stehenden Herrn noch einmal begraben will), bis er endlich auf den Punkt sich erhebt, auf welchem er, wenn das geistige Bewußtseyn mit aller Macht in das sinnliche hereinbricht und alle Hemmungen desselben aufhebt, zu dem in seiner Selbstgewißheit in sich selbst seligen Glauben wird. Auf dem hohen Standpunkt dieses reinen, ohne Sehen glaubenden Glaubens werden die äußern, den Glauben vermittelnden Erscheinungen nur zu leichten, durchsichtigen Formen, welche der Glaube, gleichsam als die Reflexe seines eigenen Wesens, nur dazu aus sich herausgehen läßt, um sich aus ihnen in sich selbst zurückzunehmen. Es ist, wie wenn mit diesem Sehen und Betasten, dieser Materialität und greifbaren Leiblichkeit, je fester sie auftritt und in ihrem Rechte zu seyn behauptet, nur um so mehr gesagt werden sollte, daß alles dieß für den Glauben an die Auferstehung Jesu doch nichts beweise, wenn nicht an sich gewiß ist, daß er auferstanden ist, und auferstehen mußte (vgl. V. 9). Der materielle empirische Glaube muß also immer wieder den absoluten zu seiner Voraussetzung haben*).

*) Es gibt also einen Glauben, welcher auf der inneren Selbstgewißheit beruht, und es kommt, um an die Wahrheit von etwas zu glauben, nicht auf das an, was man gesehen hat, sondern nur darauf, daß man sich etwas nicht anders denken kann, also nicht auf die äußere, sondern die innere Anschauung. Liegt hierin nicht auch der Schlüssel für die Composition des Evangeliums überhaupt, wenigstens für so Vieles, was der Evangelist als geschichtlich erzählt, so sehr es auch gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit ist? Das Geschichtliche ist nur die äußere Form für das, was man als das an sich Wahre erkennt. Es gibt auch von geschichtlichen Dingen, wie die Auferstehung Jesu ein geschichtliches Ereigniß ist, ein inneres absolutes Wissen, welchem gegenüber das äußere historische Wissen nur eine untergeordnete Realität hat. Sobald man sich denkend überzeugt, daß etwas nicht anders seyn kann, daß es der Idee der Person Jesu wesentlich adäquat, ein nothwendiges Moment derselben ist, kann man nicht zweifeln, daß es sich auch wirklich so verhält. Es ist historisch gewiß, weil es an sich gewiß ist, daß es

In dem Kreise der Jünger war der erste, noch unschuldige, darum auch als leichter Zweifel alsbald wieder beschwichtigte, Unglaube in dem Worte Nathanaels: „was kann aus Nazareth Gutes kommen!“ laut geworden, in dem Kreise der Jünger verschwindet nun auch wieder der letzte Rest des Unglaubens. Wie dort: *ἔρχου καὶ ἴδε*, die Antwort auf die erste Aeußerung des Unglaubens war, so sehen wir auch hier den Unglauben auf ein *ἴδε* verwiesen, und wie dort in den Worten Jesu (1, 51.) *ὅτι εἶπόν σοι — πιστεύεις*, auch schon ein Tadel lag, die leise Rüge eines ohne ein Zeichen nicht glauben wollenden Glaubens, so ergeht hier in dem Ausspruch: *ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας*, ein ernsteres Wort des Tadels über den Unglauben. Zwischen diese beiden äußersten Punkte, wo auf der einen Seite der Unglaube sich zuerst regt und ausspricht, und auf der andern verstummt, fällt der ganze große Proceß, in welchem der Glaube und der Unglaube in ihren verschiedenen sich berührenden und abstoßenden Gestalten erscheinen. So hält der Evangelist das Hauptthema seiner Darstellung von Anfang bis zu Ende fest, und Anfang und Ende schließen sich in der Einheit derselben Idee zusammen.

Findet man die vergeistigte Form auffallend, in welcher der Evangelist die Auferstehung auffaßt, indem er den Auferstandenen, ohne ihn eigentlich festen Fuß auf der Erde fassen zu lassen, uns sogleich auf dem Wege seines unmittelbaren Hingangs zum Vater zeigt, und die wesentliche Realität seiner Wiedererscheinung in die Mittheilung seines Geistes setzt, so drängt sich uns um so mehr die Frage auf, ob diese Eigenthümlichkeit nicht mit der johanneischen Christologie überhaupt zusammenhängt? Das Ende der evangelischen Geschichte, an welchem Jesus die Welt und das irdische Seyn verläßt, weist von selbst auf den Anfang zurück, an welchem er in dasselbe eintrat. Er geht zum Vater zurück, von welchem er ausgegangen ist, geht dahin wieder zurück, wo er zuvor war 6, 62. Zuvor aber, ehe er in die Welt kam, und Fleisch wurde, war er, als der rein für sich seyende, in der innigsten Gemeinschaft mit dem Vater stehende göttliche Logos, der noch nicht Fleisch geworden, der *λόγος ἄσαρκος*. Was folgt also hieraus anders, als daß er die irdische

so ist, oder es ist so, weil es so seyn muß (V. 9.: *δεῖ αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν ἀναστῆναι*). Soll man nicht um des äußerlich Geschehenen willen glauben, sondern des Inhalts seines Glaubens an sich gewiß seyn, so ist alles Aeußere nur eine Vermittlung für das an sich Gewisse, die sich selbst wieder aufhebt, eine Form, die nur um ihres Inhalts willen da ist.

Hülle des Fleisches, wie sie ja eine von ihm erst angenommene war, die er anfangs noch nicht hatte, zuletzt auch wieder ablegte, um rein der zu seyn, der er zuvor war, in der unmittelbaren Einheit mit dem Vater, mit welchem, wie er selbst Geist ist, nur Geistiges Eins seyn kann? Wollte man aber sagen, das von dem Logos angenommene Fleisch habe ebendadurch, daß der Logos in ihm Mensch wurde, und für den Zweck des Erlösungswerkes den ganzen Verlauf eines menschlichen Lebens in ihm durchmachte, eine Bedeutung erhalten, die es nicht mehr verlieren konnte, es sey dadurch mit ihm selbst unzertrennlich Eins geworden, so kommt dagegen in Betracht, was der Evangelist Jesum in demselben Zusammenhang, in welchem er davon spricht, man werde des Menschen Sohn einst dahin zurückgehen sehen, wo er zuvor war, sagen läßt, „der Geist sey es, was lebendig macht, das Fleisch nütze nichts." Die Erklärer bemühen sich vergebens, die noch überdieß sehr emphatisch ausgedrückte allgemeine Wahrheit des Satzes: ἡ σὰρξ ὐκ ὠφελεῖ ὐδὲν, zu entkräften. Nur an sich, ohne den Geist, getrennt vom Geist, soll das Fleisch nichts nütze seyn. Freilich ist es an sich nichts nütze; aber ebendarum, weil es an sich nichts nütze ist, ist es auch in Verbindung mit dem Geist nichts nütze, und gerade dem Geiste gegenüber, in seiner wesentlichen Beziehung zum Geist, sofern Geist und Fleisch als zusammengehörende Elemente betrachtet werden, wird hier vom Fleisch gesagt, daß nur der Geist das lebendig machende Princip sey, das Fleisch aber nichts nütze. Soll es also doch einen Nutzen haben, so kann dieser Nutzen nur ein relativer seyn, und der allgemeine Satz wäre demnach nur so zu verstehen, daß dem Fleisch der absolute Nutzen abgesprochen, der relative aber gelassen würde. Dieß scheint ungefähr die Meinung Lücke's zu seyn, welcher selbst bemerkt, beide Sätze müssen, auf die Person Jesu bezogen, ihre volle Wahrheit haben. „Wie aber?" fragt Lücke. „Nach 1, 14. ist die σὰρξ Christi die nothwendige Bedingung seiner Erscheinung in der Welt zum Heile der Menschen. So war sie also gar sehr nütze. Allein man unterscheide! Das Fleisch Christi, ohne den Gegensatz des πνεῦμα, gehört wesentlich zur historischen Stiftung der ewigen Lebensgemeinschaft. Aber wenn der Tod Jesu in der göttlichen Oekonomie des Reichs nothwendig war, so war sein Fleisch eben das, was geopfert werden mußte. Die heilige Opferung des Fleisches im Tode war wesentlich, lebengebend, aber nicht das Fleisch Christi ohne das heilige Opfer. In diesem Sinne gilt vollkommen: ἡ σὰρξ (im Gegensatz gegen das ewige πνεῦμα in der Erscheinung und dem Werke Christi) ὐκ ὠφελεῖ ὐδὲν, es kann weggenommen werden, und hilft ohne

den heiligen Tod nichts zum Leben." Diese jedenfalls sehr unklar ausgedrückten Worte können nur den Sinn haben: das πνεῦμα ζωοποιοῦν sei der heilige Tod Christi, oder das Heilige im Tode Christi; ohne dieses Heilige wäre also der Tod nichts nütze. Wenn aber dieses Heilige des Todes Christi nur durch den wirklichen Tod Christi, also die σάρξ, bewirkt werden konnte, so war die σάρξ, die wesentlich dazu gehörte, gar sehr nütze *). Wie kann also das Eine von dem Andern getrennt, überhaupt ein solcher Gegensatz gemacht werden? Und wie willkürlich ist es, den allgemeinen Gegensatz von Geist und Fleisch von dem Gegensatz zwischen dem heiligen Zweck des Todes Christi und seinem Tod ohne diesen Zweck zu verstehen! Es ist ja auch in dem ganzen Zusammenhang des Abschnitts nicht von dem Tode Christi, sondern von der subjektiven Beziehung zu ihm die Rede. So gefaßt kommt der Satz: ἡ σάρξ ὐκ ὠφελεῖ ὐδὲν, immer noch nicht zu seinem Rechte, man schiebt ihm immer wieder den entgegengesetzten Sinn unter. In Beziehung auf den Tod Christi kann daher der Satz nur so genommen werden: Wenn auch die σάρξ ihren Nutzen hatte, oder nothwendig war, um die Zwecke des Todes Jesu zu realisiren, oder die Person Jesu in ein solches Verhältniß zu den Menschen zu setzen, daß sie sie subjektiv ganz in sich aufnehmen können, so hat sie diesen Nutzen doch nur in diesem relativen Sinne, in dieser subjektiven Beziehung, betrachtet man aber die Sache rein objektiv, so gilt in letzter Beziehung als absolute Wahrheit der Satz: ἡ σάρξ ὐκ ὠφελεῖ ὐδὲν, es kommt nur auf den Geist an, oder wie dieß der Evangelist selbst näher bestimmt, auf die Worte Jesu, welche Geist und Leben sind, nicht also auf seine fleischliche Erscheinung und alles dasjenige, wozu sie dient, um das Verhältniß seiner Person zu den Menschen subjektiv für sie zu vermitteln. Gibt es nun aber überhaupt einen Standpunkt, auf welchem die σάρξ in ihrer Beziehung zu der Person Jesu ihre Bedeutung und Realität so verliert, daß sie, wie dieß der Satz: ἡ σάρξ ὐκ ὠφελεῖ ὐδὲν, aussagt, nur ein verschwindendes Moment seines an sich seyenden Wesens wird, für welchen Moment des Seyns Christi muß dieses Verhältniß nothwendiger angenommen werden, als für

*) Dasselbe ist bei der Erklärung von Baumgarten-Crusius: „Vor seinem Tode sollen sie sich nicht entsetzen, auf den Geist allein kam es für sie an, und diesen sollten sie ja empfangen in seinem Tode." Allein dann nützte ja gerade der Tod, denn der Tod nahm, wie Lücke sagt, welchem Baumgarten-Crusius beistimmt, die sinnliche Gegenwart, woran sie hingen. Wie kann aber überhaupt der Gegensatz von Geist und Fleisch so verschoben werden?

denjenigen, in welchem er aus seiner irdischen Erscheinung zum Vater zurückging, um nun wieder zu seyn, was er an sich war, der Logos? Es sagt demnach auch schon dieser allgemeine, in bestimmter Beziehung auf die Person Christi ausgesprochene Satz mit klaren Worten, daß das Fleisch keine absolute Bedeutung für die Person Christi habe, sein Verhältniß zu ihr kein an sich nothwendiges und unzertrennliches sey, woraus nur die Folgerung gezogen werden kann, daß er nach der Vorstellung unseres Evangelisten auch wirklich im Momente seiner Auferstehung und seines Hingangs zum Vater der irdischen Hülle seines Fleisches sich entäußert habe. Aber es erscheint ja dieses Verhältniß auch von Anfang an, wenn wir an die johanneische Lehre vom Logos und von seiner Menschwerdung zurückdenken, als kein so festes und materielles, daß seine Lösbarkeit und endliche Auflösung so zweifelhaft seyn müßte. Der Logos bleibt auch in seiner Fleischwerdung sosehr das absolute Subjekt, daß nie ein wahrhaft menschliches Subjekt an die Stelle desselben treten konnte, er ist, auch wenn er im Fleische erscheint und zum historischen Jesus wird, dasselbe göttliche Subjekt, das er zuvor war *), und das jetzt durch sein übernatürliches Wissen und Wirken immer wieder die Schranken durchbrechen zu wollen scheint, die seine sinnliche Erscheinung umgeben. Scheint doch schon jetzt das Fleisch, das er angenommen hat, nur wie eine leichte, immaterielle Hülle ihn zu umschweben. Es gibt einige Stellen des Evangeliums, in welchen von einem räthselhaften, plötzlichen Verschwinden Jesu, einem unsichtbar und verborgen Seyn auf eine Weise die Rede ist, bei welcher es schwer seyn möchte, das Doketische von der Erscheinung Jesu ganz fern zu halten. Es sind hauptsächlich die Stellen 7, 10. 8, 59. 10, 39., deren weitere Erörterung nicht hieher gehört **). Nehmen wir alles dieß zusammen, und beziehen

*) Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe des Johannes S. 149 f. 353.

**) Nichts stimmt weniger mit dem Charakter des johanneischen Evangeliums zusammen, als die bekannte Voraussetzung einer polemischen Beziehung auf den gnostischen Doketismus. Was Schneckenburger Beitr. zur Einl. in's N. T. S. 60, „Das Ev. Joh. und die Gnostiker" geltend zu machen sucht, entbehrt nach meiner Ansicht aller Wahrscheinlichkeit, es hat aber besonders Stellen, wie die oben genannten gegen sich. Ebenso wenig kann man mit Weiße in Erzählungen, wie Joh. 20, 19 f. 34 f., eine Reaktion gegen den cerinthischen Doketismus sehen. In diesem Falle müßten ja diese Erscheinungen nach dem Sinn des Evangelisten selbst eine Materialität gehabt haben, die sie nach seiner ganzen Vorstellung von der Auferstehung nicht gehabt haben können. Es ist ihm nicht an sich um diese Materialität und greifbare Leiblichkeit des Auferstandenen zu thun.

wir es auf die Idee des Logos, wie sie durch die ganze evangelische Geschichte hindurch festzuhalten ist, so möchte sich hieraus zur Genüge ergeben, daß es der geistigen Form, welche unser Evangelium der Auferstehung und dem Hingang Jesu zum Vater gibt, nicht an einem Zusammenhang mit der johanneischen Christologie überhaupt fehlt, daß sie sogar wesentlich in ihr begründet ist, und mit innerer Consequenz aus ihr hervorgeht *).

*) Weiße hat zuerst in der scharfsinnigen Untersuchung über die Auferstehung und Himmelfahrt (die evangel. Gesch. II. S. 307 f.) durch eine Reihe von Combinationen das Resultat zu begründen gesucht, daß nach den neutestamentlichen Schriftstellern selbst die Apostel des Glaubens gelebt haben, den Auferstandenen nicht in dem wiederaufgelebten irdischen Leibe, sondern in jener verklärten Gestalt geschaut zu haben, in welcher er nach ihrem bildlichen Ausdruck zur Rechten des himmlischen Vaters sitzt. Namentlich hat Weiße auch schon aus der Verkündigung der Sendung des Paraklets die Folgerung gezogen, daß die mit der Himmelfahrt identische Auferstehung nur ideell, rein geistig von der Sendung und Mittheilung des Geistes zu fassen sey. Ich habe in meiner Recension des Weiße'schen Werks (Jahrb. für wissenschaftl. Kritik 1839. I. Bd. S. 606 f.) die Wichtigkeit dieser Ansicht gebührend anerkannt, und die Stelle Joh. 20, 17., in deren räthselhaftem μή μου ἅπτου Weiße das sonderbare Zwielicht dieser ersten Erscheinung des Auferstandenen, gleichsam das Pulsiren dieser Erscheinung zwischen Körperlichkeit und Unkörperlichkeit sieht, wozu mir das folgende γάρ nicht recht zu passen scheint, in der Hauptsache schon so erklärt, wie oben geschehen ist. Seitdem ist auch Kinkel (Historisch-kritische Untersuchung über Christi Himmelfahrt. Theol. Stud. u. Krit. 1841. S. 597 f.), wie es scheint, ganz unabhängig auf dieselbe Ansicht wenigstens darin gekommen, daß auch er die Stelle Joh. 20, 17. ebenso erklärt, und daher gleichfalls annimmt, daß bei Johannes Himmelfahrt und Auferstehung zusammenfallen, das Resultat selbst aber wird in dem Satze ausgesprochen: Christus habe mehrere Male, und zwar nach jeder einzelnen Erscheinung an die Jünger, zum Himmel sich erhoben, manchmal so, daß er ihnen nur entschwand, manchmal vor ihren Augen sichtbar sich erhebend, so daß die Himmelfahrt am vierzigsten Tage nur darum so bedeutend hervortrete, weil mit ihr die regelmäßigen Erscheinungen und Mittheilungen an die Jünger aufhörten. In diesem Punkte kann ich nicht beistimmen, nicht nur weil ich überhaupt eine solche Combination der verschiedenen Berichte, nach welcher auch bei Johannes eine leibliche Auferstehung und Himmelfahrt vorausgesetzt wird, nicht billigen kann, sondern hauptsächlich deßwegen, weil in Betreff des johanneischen Evangeliums nach der oben entwickelten Ansicht die Annahme eines öfteren Erscheinens, als in diesem Evangelium erzählt ist, durch seine Grundidee ausgeschlossen ist.

11. Der unächte Anhang.

20, 30. 31. 21, 1 f.

Was noch den Schluß des Evangeliums betrifft (Kap. 21), in welchem eine neue Erscheinung Jesu nach seiner Auferstehung erzählt wird, so ist die gewöhnliche Meinung, mit welcher die Interpreten und Kritiker sich mehr oder minder einverstanden erklären, daß das ganze Kapitel nur ein unächter Anhang sey. Fragt man aber nach den Gründen, auf welchen dieses Urtheil beruht, so sieht man, besonders wenn man die verschiedenen Behauptungen der Interpreten mit einander vergleicht, doch nicht recht, was denn eigentlich das entscheidende Moment seyn soll. Nach Lücke soll sowohl die Denkweise, als die Sprache und Darstellungsart des ganzen Kapitels einen ganz andern Verfasser verrathen als den Evangelisten, de Wette dagegen hält die Gründe aus der Sprache, mit Ausnahme eines einzigen Worts, nicht für entscheidend. Der Inhalt selbst enthält im Grunde nichts, was, wenn man andere Stellen der evangelischen Geschichte vergleicht, ein so unüberwindlicher Anstoß seyn müßte. Scheint auch der eine oder der andere Zug etwas abenteuerlich zu seyn, so kann ja dieß auch bloßer Schein seyn (vgl. Lücke zu V. 9), und auf die fast apokryphische Umständlichkeit der Erzählung läßt sich ebenso gut der sonst geltende Kanon der Anschaulichkeit und Augenzeugenschaft anwenden. Neben dem allgemeinen Eindruck, welchen das Kapitel macht, ist es hauptsächlich der auffallende Schluß V. 24 u. 25, und da auch schon Kap. 20. V. 30. 31 seinen eigenen Schluß hat, dieser doppelte Schluß, worauf besonderes Gewicht gelegt wird. Ist aber der Schluß 21, 24. 25 offenbar unjohanneisch, warum soll mit ihm, wie de Wette behauptet, auch das ganze Kapitel fallen? Der Schluß könnte ja, unbeschadet des Kapitels selbst, von einer andern Hand hinzugefügt worden seyn. Daß Johannes, wenn er den Nachtrag geschrieben hätte, den Schluß 20, 30. 31., auch wenn er ihn schon gemacht hatte, wie Lücke meint, verständigerweise weggenommen, und in anderer Art an das Ende des ganzen Evangeliums gesetzt haben würde, kann man doch auch nicht so entschieden behaupten. Gerade wenn es nur ein Nachtrag seyn sollte, konnte er den Schluß auch stehen lassen, und um so besser stehen lassen, wenn, wie man wohl annehmen kann, 20, 30. 31 nicht sowohl das ganze Evangelium, als vielmehr nur der Auferstehungsbericht geschlossen werden soll. Hätte er ihn aber weggenommen, so könnte man ja die nicht unwahrscheinliche Hypothese aufstellen, es seyen damals, als er den Nachtrag hinzufügte, Exemplare seines Evangeliums schon in Umlauf gewesen, welche den Schluß 20, 30. 31

hatten, und nachher auch noch den Nachtrag erhielten. Kurz, es könnte der Kritik, wenn sie nur von ihren sonst gebräuchlichen Mitteln auch hier ernstlichen Gebrauch machen wollte, nicht schwer fallen, auch dieses Kapitel als ein ächtes und ursprüngliches Stück dem johanneischen Evangelium zu vindiciren. Allein bei allem diesem haben die Interpreten doch nicht Unrecht, wenn sie dem letzten Kapitel keinen rechten Glauben schenken können, nur liegt der entscheidende Grund nicht in dem Einzelnen, das gegen seine Aechtheit vorgebracht wird, sondern in dem ganzen Verhältniß, in welchem sein Inhalt zu dem Vorangehenden steht. Man erwäge nur, wie der schon gegebenen Entwicklung zufolge die beiden von dem Evangelisten erzählten Erscheinungen sich zu einander verhalten, wie jede von beiden ihren bestimmten Sinn und Zweck hat, und beide zusammen so in einander eingreifen, daß die eine in der andern sich abschließt, und sich gar nicht denken läßt, für welchen Zweck Jesus noch weiterhin sollte erschienen seyn. Er erscheint ja überhaupt bei unserem Evangelisten nicht als ein auf der Erde weilender Mensch, welcher mit Andern in menschlicher Weise verkehrt, sondern seine Erscheinung geschieht vom Himmel herab, um aber so zu erscheinen, muß doch auch ein einer solchen Erscheinung würdiger, zur Vollendung seines Werks gehörender Zweck gedacht werden können. Enthält denn nun aber das ganze Kapitel irgend etwas, was eine solche Bedeutung hätte, was nicht ebenso gut fehlen könnte, ohne daß man etwas vermissen würde, weder überhaupt, noch in Beziehung auf unser Evangelium? Ja, es hängt nicht nur nicht mit dem Evangelium näher zusammen, sondern eben deßwegen, weil kein solcher Zusammenhang ist in einem Evangelium, in welchem alles Zusammenhang ist, alles seine bestimmte Beziehung auf die Hauptidee des Ganzen hat, steht es sogar zu demselben in einem Gegensatz, durch welchen es sich selbst von ihm ausschließt, es hebt seine Einheit auf, läßt seinen harmonischen Schluß in eine unbestimmte Weite zerfließen, indem es etwas hinzusetzt, was allerdings, wie der Verfasser selbst in den Schlußworten naiv bemerkt, in unendlich viele andere Erzählungen derselben Art, ohne daß ein bestimmter Zweck zu sehen wäre, auslaufen könnte. Aus demselben Grunde aber, weil ein Evangelium, in welchem alles in der Idee des Ganzen so eng zusammenhängt und in seiner innern Einheit sich abschließt, auch einen bestimmten Schluß haben muß, können auch schon die Schlußworte Kap. 20. V. 30 u. 31 kein ächter Bestandtheil desselben seyn. Auch diese Worte haben etwas Störendes: man sieht nicht recht, ob die πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα auf den Inhalt des Evangeliums im Ganzen gehen sollen,

oder nur auf die Erscheinungen, in welchen sich Jesus als der Auferstandene kund gethan hat. Die erstere Erklärung vertheidigt de Wette, Lücke die letztere, welcher unstreitig die Worte ἐνώπιον τῶν μαθητῶν das Uebergewicht geben müssen, da man bei der andern Erklärung diesen Zusatz ebenso wenig sich erklären kann, als die bloße Erwähnung der σημεῖα. Gehen aber diese Schlußworte auf die Erscheinungen des Auferstandenen, so ist schon nicht recht klar, warum überhaupt eine solche nicht auf das Ganze, sondern nur auf das Letzte sich beziehende Ermahnung zum Glauben hier steht, da ja der Evangelist dasselbe, was er thut, weit emphatischer kurz zuvor 19, 35 auch in Beziehung auf die Auferstehung gethan hätte. Und wie kann er hier noch von πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα der Auferstehung reden, wenn doch die von ihm beschriebenen Erscheinungen Jesu seine Erscheinung nach der Auferstehung so in sich abschließen, daß man an weitere Erscheinungen dieser Art nicht denken kann? Ja, die πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα könnten ja nur den Eindruck des unmittelbar voranstehenden Ausspruchs Jesu schwächen, daß die, die nicht sehen und doch glauben, selig sind. Denn wozu anders könnte Jesus so oft wieder erschienen seyn, als nur für den Zweck, den Glauben an ihn als den Auferstandenen auf solche Erscheinungen zu gründen, also eben darauf zu gründen, worauf er diesen Glauben, wie er zuvor erklärte, nicht gegründet wissen will? Konnte der Evangelist nicht wohl ein Interesse haben, hier noch an so viele andere σημεῖα Jesu zu erinnern, so konnte dagegen sehr leicht ein Anderer sich veranlaßt sehen, eine solche Schlußbemerkung hinzuzusetzen, welche, wie die andere 21, 24. 25., eine apologetische Beziehung zu haben scheint, um etwaigen Zweifeln zu begegnen, welche die Differenz dieses späteren Evangeliums von den früher bekannt gewordenen synoptischen erwecken konnte. Hat der Evangelist selbst mit 20, 29. sein Evangelium geschlossen, so hat er diesen zweiten Haupttheil auf dieselbe Weise geschlossen, wie den ersten 12, 44—50. mit einem bedeutungsvollen Worte Jesu, somit auch auf dieselbe Weise, wie das Matthäus-Evangelium schließt.

Zweiter Abschnitt.

Speciellere Untersuchung einzelner, den historischen Charakter des johanneischen Evangeliums betreffender, Fragen.

Aus der Untersuchung über die Composition des johanneischen Evangeliums ergibt sich das Resultat, daß ein Evangelium, das von Anfang an ganz darauf angelegt ist, von einer bestimmten, über der Geschichte stehenden, einer höhern Weltanschauung angehörenden Idee auszugehen, diese Idee, durch die ganze geschichtliche Darstellung mit aller Consequenz festzuhalten und durchzuführen, und allen einzelnen Theilen derselben eine bestimmte Beziehung auf sie zu geben, kein historisches Evangelium in dem Sinne seyn kann, in welchem die synoptischen Evangelien bei allen unhistorischen Elementen, die sie enthalten mögen, als historische Evangelien anzusehen sind. Je bestimmter das Evangelium seine Hauptidee voranstellt, je öfter es sie ausspricht und auf sie hinweist, desto sicherer ist hieraus zu schließen, daß es selbst kein schlechthin historisches Evangelium seyn will; es will nicht blos erzählen, sondern die geschichtliche Erzählung dient ihm dazu, eine von einem höhern Standpunkt aus für die geschichtliche Betrachtung gewonnene Idee an der evangelischen Geschichte darzustellen. Aus diesem ideellen Zweck folgt nun zwar zunächst nicht, daß nach Maaßgabe desselben der Inhalt der geschichtlichen Erzählung auf eine Weise behandelt worden ist, durch welche ihre historische Glaubwürdigkeit völlig in Zweifel gestellt werden müßte; die Hauptidee des Evangeliums kann ja auch aus der Geschichte selbst abstrahirt, und nur aus diesem Grunde zum leitenden Gesichtspunkt des Ganzen erhoben worden seyn; auf der andern Seite liegt aber gewiß nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Wahrscheinlichkeit, daß eine so vorherrschende Idee irgend einen, auch auf das Materielle der geschichtlichen Erzählung sich erstreckenden Einfluß gehabt habe, so nahe, daß die Frage, ob und wie weit dieß wirklich stattfand, nicht genau genug untersucht werden kann. Sie konnte schon von der allgemeinen Untersuchung über die Idee

und Composition des Evangeliums nicht getrennt werden, ist nun aber auch für sich noch in nähere Erwägung zu ziehen. Es kann dieß nur durch eine speciellere Erörterung der in dieser Hinsicht in Betracht kommenden Hauptstellen geschehen. Das Hauptmoment bleibt jedoch immer das Verhältniß unseres Evangeliums zu den synoptischen, das demnach hier vor allem näher in das Auge gefaßt werden muß.

1. Das Verhältniß zu den synoptischen Evangelien.

Das Verhältniß unseres Evangeliums zu den synoptischen Evangelien konnte auch schon in der bisherigen Untersuchung nicht unbeachtet bleiben, und es sind daher schon in dem Bisherigen die Hauptdata der Ansicht enthalten, welche über dieses Verhältniß aufzustellen ist. Sie beruht auf dem gewiß unbestreitbaren Kanon, daß, wenn zwei verschiedene, denselben Gegenstand betreffende, Berichte sich in ihrer Differenz so zu einander verhalten, daß nur der eine von beiden, nicht beide zugleich auf dieselbe Weise historisch wahr seyn können, die überwiegende historische Wahrscheinlichkeit nur auf der Seite desjenigen Berichts anzunehmen ist, welcher am wenigsten irgend ein über den Zweck der rein historischen Erzählung hinausliegendes Interesse verräth, das auf die historische Darstellung Einfluß haben konnte. Je sichtbarer nun dem johanneischen Evangelium ein solches Interesse zu Grunde liegt, indem es ihm ja von Anfang bis zu Ende nicht um eine rein historische Erzählung, sondern um die Darstellung einer Idee zu thun ist, welche an dem Gange der evangelischen Geschichte selbst ihren ideellen Verlauf genommen hat, um so weniger sollte darüber ein Zweifel seyn können, wie sich die beiden Berichte zu einander verhalten, wenn es sich nur um die rein historische Frage handelt, welcher von beiden in allen denjenigen Fällen, in welchen sich die historische Differenz nicht ausgleichen läßt, als der historisch treuere anzusehen ist. Da aber, wie nun einmal die beiderseitigen Berichte ihrer äußern Erscheinung nach vor uns liegen, der eine wie der andere den gleichen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit machen zu können scheint, so drängt sich, auch wenn man nicht läugnen kann, daß sich das johanneische Evangelium durch seinen ideellen Zweck auf eigenthümliche Weise von den andern Evangelien unterscheide, immer wieder die Meinung auf, es gebe einen eigenen selbstständigen Bericht, welcher auf demselben historischen Grunde, wie der der andern Evangelien, beruhe, und es sey somit nur das Unvollständige und Lückenhafte, das beide Berichte auf gleiche Weise haben, und die hieraus entstehende Ungewißheit über die Fugen, in wel-

chen sie in einander eingreifen, daran schuld, daß wir sie nicht besser mit einander ausgleichen und in ein solches Verhältniß zu einander setzen können, in welchem sie, gegenseitig sich ergänzend, sich von selbst zur Einheit des Ganzen zusammenschließen. Was an dieser Meinung wahr und richtig ist, läßt sich nur durch eine genauere Vergleichung solcher Stellen entscheiden, in welchen das johanneische Evangelium mit den synoptischen Evangelien am nächsten zusammentrifft. Zeigt es sich in solchen Stellen, daß es wesentlich nichts anderes gibt, als was auch schon die synoptischen Evangelien enthalten, daß die stattfindenden Differenzen nur Modifikationen sind, wie sie sich aus dem besondern Zweck unseres Evangeliums von selbst ergeben mußten, so kann der Anspruch auf einen selbstständigen, aus einer eigenen Quelle geschöpften geschichtlichen Bericht kein großes Gewicht mehr haben, und es geht hieraus die natürliche Folgerung hervor, daß auch in solchen Stellen, in welchen dieselbe Controle mit den Synoptikern nicht möglich ist, und insofern auch keine Collision mit ihnen stattzufinden scheint, die Voraussetzung eines rein geschichtlichen Berichts wenigstens keine Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die Unmöglichkeit, den geschichtlichen Anfang unseres Evangeliums mit dem der Synoptiker auf irgend eine Weise in Uebereinstimmung zu bringen, ist schon nachgewiesen worden. Die johanneische Darstellung berührt die synoptische in wesentlichen Punkten, aber die strenge, so genau bestimmte chronologische Aufeinanderfolge, in welcher jene die Ereignisse der einzelnen Tage mit einander verknüpft, läßt für alles, was die Synoptiker erzählen, nicht den geringsten Raum übrig. Was hilft es demnach, Fakta zu haben, welche an sich wohl möglich sind, für welche es aber, wie dieß insbesondere auch noch von dem Wunder in Kana gilt, an jedem historischen Boden zu ihrer wirklichen Existenz so lange fehlt, so lange nicht, was nur mit der größten Willkür geschehen könnte, den Synoptikern alle historische Glaubwürdigkeit abgesprochen ist? Es ist über die Begebenheiten dieser ersten Tage, mit deren Erzählung der Evangelist seine evangelische Geschichte eröffnet, scheinbar sehr historisch genau, in der That aber sehr unhistorisch, indem ja die einzelnen Tage, sobald man die Hauptidee in's Auge faßt, nur die Momente der fortschreitenden Handlung sind, welche, von dem noch unbestimmten Zeugniß des Täufers ausgehend, in der vollen Erscheinung der messianischen δόξα sich vollendet, schon in dem ersten Abschnitt das Nöthige gesagt worden. Auch über den Abschnitt 2, 22 f., in welchem der Evangelist in Ansehung des Hauptfaktums, der Tempelreinigung, mit den Synoptikern so übereinstimmt, daß nur sie seine Quelle gewesen

zu seyn scheinen, die ganze Situation aber nach Maaßgabe der Hauptidee des Evangeliums eine andere ist, ist hier nichts weiter hinzuzusetzen. Der Inhalt der beiden folgenden Kap., 3 — 4, 42., in welchem nur die 3, 4. gemachte Bemerkung die Synoptiker berührt, aber auch nur um auf die völlige Unvereinbarkeit der beiden Berichte aufmerksam zu machen, gehört nicht unter den Gesichtspunkt der vorliegenden Frage, um so näher geht sie dagegen der Abschnitt 4, 46—54 an.

Parallel sind hier die beiden Synoptiker Matth. 8, 5 f. Luc. 7, 1 f. Lücke u. A. behaupten eine wesentliche Verschiedenheit der johanneischen und synoptischen Erzählung, aber mit Gründen, welche ohne alles Gewicht sind. Daß, während der synoptische Centurio ein Heide ist, der *βασιλικὸς* des Johannes ein galiläischer Jude sey, wird von Lücke geradezu vorausgesetzt, im Texte der johanneischen Erzählung selbst ist auch keine Andeutung hievon, und nach dem Zusammenhang, in welchem sie steht, muß man ihn eher gleichfalls für einen Heiden halten, wie den Centurio. Jener, wird weiter bemerkt, dringe wiederholt darauf, daß Jesus selbst zum Kranken kommen möge, während dieser bescheidener und zugleich kräftiger in seinem Vertrauen Jesum fast von seinem Hause abwehre; dieser mußte schon von Heilungen Jesu aus der Ferne gehört haben, jenem sey dergleichen durchaus noch fremd u. s. w. Dieß ist allerdings ein Unterschied, aber wie kann man hierin so bedeutende innere Verschiedenheiten sehen, daß dabei die Verschiedenheit von Zeit und Ort gar nicht mehr in Betracht kommen soll? In einem Evangelium, in welchem ohnedieß der synoptischen Darstellung gegenüber Zeit und Ort völlig verrückt sind, macht es freilich nichts aus, daß Jesus dort von der Bergpredigt nach Kapernaum zurückkehrt, hier aber aus Samaria nach Galiläa kommt, muß man aber von solchen Verschiedenheiten voraus abstrahiren, wie unbedeutend werden an sich so unbedeutende Verschiedenheiten? Gleichwohl beruht darauf das Urtheil, daß, wenn beide Relationen auch nur in den Hauptsachen gleich glaubwürdig seyen, die Begebenheiten verschieden seyn müssen, weil sie so viel einander Ausschließendes haben. Und selbst, wenn man auf der einen oder andern Seite oder auf beiden Sagenhaftigkeit annehmen wollte, würde doch unmöglich seyn, meint Lücke, beide Erzählungen in ihren Hauptmomenten, in ihren Pointen, auf einander zurückzuführen. Gerade dieß ist der Punkt, von welchem aus sich erst das Urtheil Lücke's in seiner völligen Grundlosigkeit zeigt. Denn was ist die Pointe der johanneischen Erzählung? Offenbar, daß, wie es 4, 50. ausdrücklich heißt, *ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ*. Eben dieß, das unbe-

dingte Vertrauen auf die Kraft des bloßen Worts, ist ja auch das Hauptmoment der synoptischen Erzählung. Ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, heißt es gleichlautend bei Matthäus und Lucas, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μυ. Und zum deutlichen Beweise, daß es sich hier ganz um die Bedeutung handelt, die das Wort als solches hat, sofern es das Mittel ist, das zu realisiren, was man will, an ihm also die ganze Realität des Gewollten hängt, wird eben in dieser Beziehung die Bedeutung des Worts recht absichtlich explicirt, wenn der Centurio in seiner Anrede an Jesus sagt: Auch er habe, nämlich wie Jesus, sofern die gleichsam über ihm stehende Macht seines Worts jeden Augenblick bereit ist, seinen Willen zu vollziehen, eine Macht über sich, deren er sich zur schleunigsten Vollziehung seiner Befehle bedienen könne, die gleichsam in seine Verfügung gestellte Macht des befehlenden Worts, und wenn er dem einen der unter ihm stehenden Soldaten sage: gehe, so gehe er, und einem andern: komme, so komme er, und seinem Diener: thue dieß, so thue er es. So ist also das Wort das Vermittelnde für das, was geschehen soll, von ihm hängt die Ausführung des Gewollten ab, aber eben darum, weil das Wort es ist, das eine solche den Willen realisirende Macht hat, darf es auch nur ausgesprochen werden, und in dem ausgesprochenen Wort steht die realisirte That vor Augen. Es ist so zwar auch eine Vermittlung, im Grunde auch ein Diener, wie jene Diener V. 9 zur Vollziehung der Befehle, aber eine Vermittlung, bei welcher alles Vermittelnde hinwegfällt, denn auf die unmittelbarste Weise wird in dem Worte das Gedachte und Gewollte zur That und Wirklichkeit. Wie diese Vermittlung durch das bloße Wort zu einem völlig verschwindenden Moment wird, und doch das allein wahrhaft Vermittelnde ist, kann nicht anschaulicher gemacht werden, als wenn zum Contrast damit um so mehr das sonst das menschliche Thun Vermittelnde in seiner nicht einmal zum Ziele kommenden unthatkräftigen Umständlichkeit hervorgehoben wird. Dieß ist das Interesse, aus welchem die Form, welche die Erzählung bei Lucas hat, hervorgegangen ist. Man hat mit Recht an der doppelten Gesandtschaft bei Lucas Anstoß genommen und bemerkt, daß sie nicht ursprünglich seyn könne, weil durch sie die Erzählung bei Lucas alle Haltung verliere. Allein durch diese beiden Gesandtschaften soll nur recht anschaulich werden, wie im Gegensatz gegen die Unmittelbarkeit des Worts alles, was sonst ein Mittel zur Realisirung eines bestimmten Zwecks ist, so gut als nichts ist. Wie deutlich erscheinen die jüdischen Aeltesten als bloße Mittelspersonen, und was hat die zweite Gesandtschaft anderes zu thun, als zu sagen, daß die erste überflüssig sey, weil es ja doch auf

nichts weiter ankomme, als auf das bloße Wort, in welchem, sowie es ausgesprochen ist, auch der Wille verwirklicht ist? Ist dieß die eigentliche Pointe der Erzählung, ihr substantieller Inhalt, wie kann man sagen, daß es zwei wesentlich verschiedene Erzählungen seyen? Gerade in dem Hauptpunkte treffen sie ja völlig zusammen. Woher anders kann demnach der Verfasser unseres Evangeliums den Inhalt seiner Erzählung gehabt haben, als aus derselben Quelle, aus welcher ihn auch die Synoptiker hatten, oder vielmehr aus den synoptischen Evangelien selbst? Man beachte nur, wie an dem Einen Hauptpunkte alles andere hängt. Um von der durch die bloße Vermittlung des Worts wirkenden Wundermacht Jesu eine recht anschauliche Vorstellung zu geben, wird das Wort, nicht blos dieses bestimmte Wort Jesu, sondern das Wort an sich, als das, was es seinem Begriffe nach ist, als die Gedanken und That vermittelnde, den Gedanken unmittelbar realisirende Macht aufgefaßt. Das Produkt dieser geistigen, alle materielle und räumliche Vermittlung überspringenden, Macht des Worts ist das Wunder der Heilung in der Ferne. Hat das Wort, wie es in dem absoluten Begriffe seines Wesens das Wort Jesu ist, das als das Wunder wirkende Wort nur manifestirt, was das Wort an sich ist, eine so hohe Bedeutung, so kann ihm auf der subjektiven Seite nur der unbedingteste Glaube entsprechen. Diesen Glauben bringt der Centurio schon mit, und überrascht mit ihm den schon zum Gehen bereiten Jesus. In unserem Evangelium, in welchem überhaupt das Moment der Ueberraschung immer nur die Größe Jesu ist, ist, da die Innerlichkeit des Worts in einen sehr passenden Gegensatz zu der Aeußerlichkeit der Zeichen und Wunder gebracht werden konnte, die Pointe der Handlung in Jesus selbst gelegt, indem er, wie ärgerlich über die Forderung, daß er selbst kommen soll, hierin nur eine Aeußerung des Zeichen- und Wunderglaubens, Unglauben an sein Wort, sieht. Aber es ist ja von dem *βασιλικὸς* nicht wirklich so gemeint, auch er bringt im Grunde schon den unbedingten Glauben an das Wort mit, er widerspricht ja nicht, zögert keinen Augenblick, sondern geht sogleich in seinem Glauben hin. Auch er ist daher, wie der Centurio, ein Beispiel des reinen Glaubens an das Wort, der sich am bloßen Worte genügen läßt, und der ganze Unterschied der beiden Erzählungen kommt nur auf eine, aus der Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums sich von selbst ergebende Modifikation hinaus.

Auch die Kap. 5 folgende Erzählung von der Heilung des Kranken am See Bethesda steht in einer sehr nahen Beziehung zu den synoptischen Evangelien. Die letztern erzählen mehrere Heilungen an Kranken verschiedener Art,

an Paralytischen, Lahmen, Aussätzigen, Dämonischen; in unserem Evangelium findet sich nur Eine Krankenheilung, wie auch nur Eine Blindenheilung und nur Eine Todtenerweckung. Schon dieß ist auffallend, und es liegt gewiß, sobald man in die Grundidee des Evangeliums, die die Seele der ganzen Darstellung ist, sich hineinversetzt hat, der Gedanke sehr nahe, der Evangelist habe in diesen drei von ihm besonders hervorgehobenen Haupthandlungen Jesu, wie er ja überhaupt das ganze Leben und Wirken Jesu nach den verschiedenen Seiten, die sich in ihm unterscheiden lassen, unter bestimmte Kategorien, gewisse allgemeine Gesichtspunkte gebracht hat, gleichsam Genrebilder gegeben, in welchen alle andern, in dieselbe Klasse gehörenden Handlungen Jesu dem Leser des Evangeliums in einer Gesammtanschauung vor Augen gestellt werden sollen. Es ist ihm daher keineswegs um eine Aufzählung verschiedener einzelner Fälle dieser Art, ja nicht einmal um die geschichtliche Erzählung eines bestimmten Falles, sondern wie es die Hauptidee des Evangeliums, die Darstellung der göttlichen Größe und Herrlichkeit Jesu in dem Processe ihres Kampfes mit dem Unglauben der Juden, mit sich brachte, nur um das in ihnen enthaltene allgemeine religiös-dogmatische Moment zu thun. Zu diesem Zweck sind die einzelnen Züge der Handlung aus der synoptischen Tradition genommen; man vgl. mit V. 8 u. 9. Matth. 9, 6. 7., mit V. 14. Matth. 9, 2., besonders aber ist an die Stelle Marc. 2, 9. 10. zu erinnern, wo der Satz: *ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν μυ, καὶ περιπάτει,* so wörtlich gleichlautend ist, daß man sogar, da noch einige andere Fälle derselben Art vorkommen *), eine unmittelbare Benützung des Marcus-Evangeliums vermuthen muß. Nur die Situation ist, worüber man sich schon deßwegen nicht wundern kann, weil ja überhaupt der Schauplatz der Thätigkeit Jesu hier ein ganz anderer ist, eine andere, und zwar ist sie mit einer gewissen Sorgfalt ausgemalt, um dem Gemälde durch die ganze Scene, in welcher die Haupthandlung vor sich geht, wie es scheint, absichtlich mehr Licht und Farbe zu geben. In derselben Absicht, um den Eindruck des Ganzen zu verstärken, und in dem Gemälde, als einem Gesammtbild, was es seyn soll, alles zu concentriren, was sich zur Einheit des Ganzen vereinigen läßt, sind nicht nur die einzelnen Züge mit lebhaften Farben ausgeführt, sondern auch Züge verbunden, welche bei den Synoptikern wenigstens nicht gerade in dieser Verbindung sich finden. Der Kranke, an welchem das Wunder geschieht, ist nicht blos ein *παραλυτικὸς ἐπὶ κλίνης βεβλη-*

*) Vgl. Joh. 9, 6. mit Marc. 7, 33. 8, 23. Joh. 6, 7. 10. mit Marc. 6, 37. 39. Joh. 12, 3. mit Marc. 14, 3.

μένος, wie Matth. 9, 2., sondern ein Mensch, welcher schon acht und dreißig Jahre krank darniederliegt, und unter der großen Menge von Leidenden aller Art, welche am Teiche Bethesda auf die heilkräftige Bewegung des Wassers harren, gar keine Hoffnung hat, je von seinen Leiden befreit zu werden. Besonders aber erhält die Handlung Jesu ihre eigene Bedeutung dadurch, daß sie eine am Sabbath geschehene Wunderheilung ist, wobei demnach der Evangelist, wie er bei der Handlung Jesu, als einem Heilungsakt, Matth. 9, 1 f. und andere Stellen dieser Art vor Augen hat, zugleich auf diejenige Klasse von Handlungen Jesu zurücksieht, durch welche er (man vgl. Matth. 12, 1 f. Luc. 13, 10 f.) eine Sabbathsverletzung beging. Beides ist verbunden, um das Eine durch das Andere zu verstärken, und so beides zusammen in einen um so bedeutungsvolleren Akt zusammenzufassen, weßwegen dann auch, während bei den Synoptikern die Sabbathshandlungen Jesu zwar auch Anstoß erregen, aber keine weitere Folge haben, bei unserem Evangelisten dieß gerade das Hauptmoment ist, um welches es sich in seiner weiteren Darstellung handelt. In allem diesem kann man nur Elemente erkennen, welche aus der synoptischen Tradition genommen sind, und nur durch die Verbindung, in welche sie zu einander gebracht sind, die Beziehung, die ihnen zur Hauptidee des Evangeliums gegeben ist, überhaupt das eigenthümliche Interesse des Evangelisten, zur Einheit einer scheinbar selbstständigen Handlung verknüpft worden sind.

Nicht anders verhält es sich mit den beiden andern Wunderhandlungen, die hier am schicklichsten ihre Stelle finden. Die Blindenheilung Kap. 9. ist der Krankenheilung, von welcher so eben die Rede war, so analog, daß sie nur unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden kann. Blindenheilungen erzählen die Synoptiker mehrere, aber keine von solcher Bedeutung, wie die hier beschriebene ist. Wäre sie wirklich so geschehen, wie sie hier erzählt wird, so würde sich auf keine Weise erklären lassen, wie die Synoptiker zwar mehrere Handlungen dieser Art berichten, aber gerade diejenige, welche als die bedeutendste und offenkundigste am wenigsten übergangen werden konnte, völlig unerwähnt gelassen haben. Allein die Eine von dem Evangelisten erzählte Blindenheilung soll uns, wie die Krankenheilung Kap. 5., die ganze Klasse solcher Handlungen Jesu, zu welcher sie gehört, repräsentiren, und was so an der Quantität fehlt, um so mehr durch die Qualität ersetzen. Der von Geburt an Blinde ist daher, wie der acht und dreißig Jahre lang Kranke Kap. 5. nur als der gesteigerte Ausdruck anzusehen, auf welchen die von den Synoptikern erzählten einzelnen, in dieselbe Kategorie gehörenden Fälle gebracht sind,

und wie Kap. 5. wird auch hier die Wunderhandlung selbst mit Zügen beschrieben, welche eine sichtbare Beziehung auf die synoptischen Evangelien haben, und zwar ist es auch hier wieder Markus, an welchen sich der Evangelist sehr genau anschließt. Wie Markus 8, 23. (πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτῶ — vgl. 7, 33. πτύσας ἥψατο) Jesum bei der Heilung eines Blinden Speichel gebrauchen läßt, so wird auch hier dasselbe von Jesus vorgenommen, nur ist dieser eigene, dem Markus allein angehörende, Zug hier noch weiter ausgeführt und zu einer umständlichen Handlung geworden (ἔπτυσε χαμαὶ καὶ ἐποίησε πηλὸν u. s. w.). Auch hierin gibt sich uns die eigenthümliche Weise unseres Evangelisten zu erkennen. Wie er überhaupt das Material seiner Erzählung eklektisch aus den Synoptikern nimmt, und auch einzelne minder in die Augen fallende Züge, wie sie sich bei dem Einen oder Andern finden, für den Zweck seiner Darstellung sehr gut zu verwenden weiß, so ist hier das von Markus besonders bemerkte Verfahren Jesu dazu benützt, der Handlung Jesu den Charakter eines durch äussere Handanlegung vollbrachten Werkes zu geben, welchen sie nach der Absicht des Evangelisten haben soll. Denn auch hier will er, wie Kap. 5, 1. f., nicht blos eine Wunderheilung erzählen, sondern mit ihr zugleich eine am Sabbath geschehene, somit gegen das jüdische Sabbathsgebot verstoßende Handlung Jesu verbinden. In dem Zusammenhang der johanneischen Darstellung können ja auch die Wunder Jesu nur in den fortgehenden Proceß mit dem Unglauben der Juden hineinverflochten seyn. Dazu eigneten sie sich ganz besonders, wenn sie als Uebertretungen des mosaischen Gesetzes den Widerspruch der Juden um sc unmittelbarer gegen sich hervorriefen. Auch dieß trägt dazu bei, die Blindenheilung Kap. 9. zu einem vollkommenen Seitenstück zu der Krankenheilung Kap. 5. zu machen. Ist doch selbst die Lokalität der Handlung ganz analog. Auch hier sehen wir ja im Hintergrund der Scene einen Teich, dessen V. 7. symbolisch gedeuteter Name für die Interpreten nichts so Auffallendes haben könnte, wenn sie bedächten, wie auch sonst so Manches in der Darstellung unseres Evangelisten nur symbolisch genommen werden kann *). Ist denn nicht diese Heilung des Blinden selbst

*) „Eine solche spielende und dazu versteckte, kaum angedeutete Allegorie sind wir," bemerkt Lücke, „bei Joh. nicht gewohnt. Und so will ich, ehe ich mir dergleichen im Joh. gefallen lasse, — wenn die Parenthese nicht eben blos Namenübersetzung seyn soll, — dieselbe lieber allen Manuscripten zum Trotz für die Glosse eines allegorischen Interpreten erklären, die sehr alt seyn mag, nur für Johanneisch soll sie mir Niemand aufreden." Mit solchen willkürlichen Machtsprüchen nimmt es Lücke auch in andern Stellen sehr leicht.

eine symbolische Darstellung der Wahrheit, welche Jesus in den Worten V. 5. ausspricht: Ich bin das Licht der Welt? Vergl. V. 39.

Die Auferweckung des Lazarus, die dritte der drei hier zusammengehörenden Wunderhandlungen Jesu, nimmt in der Klasse der Handlungen, zu welchen sie gehört, dieselbe Stelle ein, welche die beiden andern in ihrem Kreise haben. Sie ist ebenso der Superlativ zu den untern Graden, auf welchen die Synoptiker stehen bleiben. Hiemit ist kurz sowohl die Undenkbarkeit des wirklichen Geschehenseyns, als auch das Abhängigkeitsverhältniß zu den Synoptikern ausgesprochen. Welche unüberwindliche Schwierigkeiten in der Geschichte der Auferweckung des Lazarus sich einer rein historischen Auffassung entgegenstellen, ist schon gezeigt worden. Kann sie demnach nur als ein aus dem Geiste der johanneischen Composition hervorgegangenes Erzeugniß angesehen werden, so ist es nur die Ergänzung und Bestätigung dieser Ansicht, wenn sich auch nachweisen läßt, wie unser Evangelium gleichwohl die synoptischen zu seiner Voraussetzung hat, sofern es sich theils an das Analoge in ihnen anschließt, theils überhaupt die Elemente seiner Darstellung aus der synoptischen Tradition genommen hat. Die Auferweckung des Lazarus ist eine Steigerung der den synoptischen Evangelien zufolge zuvor schon geschehenen Todtenerweckungen, wie sie wohl nur auf der Grundlage der letztern gedacht werden kann. Es ist eine längst bemerkte und in der That unverkennbare Klimax, wenn Jesus die Jairustochter noch auf demselben Lager erweckt, auf welchem sie so eben verschieden war, den nainitischen Jüngling schon im Sarge und auf dem Wege zur Bestattung, den Lazarus endlich nach viertägigem Aufenthalt in der Gruft *). Die Klimax besteht jedoch nicht blos in dieser Steigerung der Wirklichkeit und Gewißheit des Todes, auch das Mitgefühl, das ein solcher Fall in seiner nächsten Umgebung erweckt, spricht sich bei jeder folgenden Todtenerweckung in einem höhern Grade aus. Ist es bei Matth. 9, 18. f. einfach die Tochter eines jüdischen Archon oder Synagogenvorstehers, deren Tod Jesum, ohne daß Matthäus wenigstens eine weitere Motivirung hinzufügt, seine wunderthätige Hülfe zu leisten bestimmt, so bezeichnet Lukas schon seinen nainitischen Jüngling als den einzigen Sohn seiner Mutter, die eine Wittwe war, 7, 11. f. Und nicht blos dadurch nimmt er das Mitgefühl besonders in Anspruch, sondern er bemerkt auch noch ausdrücklich, daß Jesus selbst von Mitleiden ergriffen worden sey. Eben dieß ist der Punkt, von welchem aus unser Evangelist die schon von Lukas angelegte Gradation weiter fortführt. Der ge-

*) Vergl. Strauß Leben Jesu II. S. 166 f.

storbene Lazarus ist nicht blos der Bruder zweier Schwestern und der Genosse eines Familienvereins, in welchem, je zarter und inniger die Bande desselben der ganzen Schilderung zufolge waren, ein solcher Todesfall auch um so schmerzlicher empfunden werden mußte, er ist der zärtlich geliebte Freund Jesu selbst, der selbst, als er zu den trauernden Schwestern gekommen war, die tiefe Bewegung seines Innern nicht verbergen konnte. Die ganze Scene, in welche uns unser Evangelist in seiner Geschichte der Auferweckung des Lazarus einführt, ist sichtbar darauf angelegt, das theilnehmendste Mitgefühl hervorzurufen. Woher hat er aber die Elemente seiner Darstellung genommen? Was Lukas in dem kurzen, aber bedeutungsvollen Abschnitt seines Evangeliums 10, 38—42. von den beiden Schwestern Martha und Maria und ihrem Verhältniß zu Jesu erzählt, besonders der gefühlvollen Maria, die zu den Füßen Jesu saß, und in ihm sich das gute Theil erwählt hatte, ist das Thema, das seiner Ausführung zu Grunde liegt. So bilden nun die beiden nur von Lukas genannten Schwestern mit ihrem, selbst dem Lukas unbekannten, Bruder Lazarus bei unserem Evangelisten einen stillen Kreis traulicher Liebe, zu welchem Jesus selbst in dem vertrautesten Verhältniß stand. Wo anders als hier konnte eine Scene sich ereignen, welche alle Empfindungen der theilnehmendsten Liebe in so hohem Grade ansprechen sollte? Wir haben hier nur die sinnvolle, gemüthliche Ausführung des Bildes, das schon Lukas in wenigen, aber sprechenden Zügen entworfen hatte. Sehen wir doch in der Art und Weise, wie sich die beiden Schwestern gegen Jesus benehmen, in der unruhigen, vorauseilenden, rasch fragenden und antwortenden Martha, und der erst nachfolgenden, ruhigern und stillern Maria, die auch hier zu den Füßen Jesu liegt, und ihre innere Empfindung mehr in Thränen, als in Worten kund gibt, die beiden Schwestern ganz so vor uns, wie sie schon Lukas charakterisirt hat. Ja, selbst die Eingangsworte der Erzählung, Lazarus sey gewesen *ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς*, scheinen sie nicht (wie ja überhaupt von den beiden nur von Lukas genannten Schwestern, als von längst bekannten Personen, die Rede ist) auf jene *κώμη τις* bei Lukas 10, 38., zurückzuweisen, wie wenn gesagt werden sollte, die von Lukas unbestimmt gelassene *κώμη* sey dieses Bethanien, in welchem sich das Folgende ereignete? Von einem Bruder der beiden Schwestern, mit Namen Lazarus, weiß, wie schon bemerkt worden ist, auch Lukas nichts, gleichwohl ist ohne Zweifel auch für ihn die Quelle oder Veranlassung bei Lukas zu suchen. Nicht ohne Grund hat man an jenen Lazarus der Parabel Luk. 16,

20 f. erinnert. Sollte an einem Gliede des Familienkreises in Bethanien, an einem Bruder der beiden Schwestern, das große Wunder einer Auferweckung vom Tode sich ereignen, von wem konnte der Bruder passender seinen Namen erhalten, als von jenem Lazarus, mit dessen Namen die Begriffe Tod und Unterwelt schon in eine so enge Verbindung gesetzt waren, während er in seinem Gegensatz gegen den Reichen, gleich der Maria, ein Bild des geistig armen, von der Welt abgekehrten, glaubensvollen Sinnes war? Und selbst von einer Rückkehr des Lazarus aus der Unterwelt, von einer Auferstehung vom Tode, ist schon in der Parabel die Rede, wenn der Reiche den Vater Abraham bittet, daß er Lazarus in das Haus seines Vaters sende, zu seinen Brüdern, und von der Rückkehr eines Todten zu ihnen hofft, daß sie sich bekehren werden, aber die Antwort erhält: hören sie Moses und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn einer von den Todten aufersteht. Wer sieht hier nicht, ist treffend bemerkt worden *), den Fortschritt vom hypothetischen Ausspruch zum kategorischen, von der Parabel zur Geschichte? Lazarus ist wirklich vom Tode auferstanden, und was Vater Abraham selbst in der Parabel als größtes Zeugniß über den Unglauben der Pharisäer, deren Repräsentant der Reiche der Parabel ist (vgl. V. 14.), ausspricht, ist geschehen, die Juden haben auch jetzt nicht geglaubt. In welche nahe Beziehung tritt so zugleich der aus der Parabel des Lukas genommene Lazarus, als der vom Tode Auferstandene, zu der Hauptidee unseres Evangeliums!

Gehen wir von den beiden Erzählungen Kap. 9. und 11., welche wir der Verwandtschaft wegen mit Kap. 5. zusammengenommen haben, auf den Punkt, von welchem wir ausgegangen sind, wieder zurück, so begegnet uns Kap. 6. ein Abschnitt, in welchem unser Evangelist in dem geschichtlichen Inhalt mit den Synoptikern so genau übereinstimmt, daß über die Quelle seiner Darstellung kein Zweifel seyn kann. Waren es nicht unsere synoptischen Evangelien, welche er vor sich hatte, so kann er in jedem Falle nur aus der synoptischen Tradition geschöpft haben, d. h. derselben Quelle, aus welcher unsere synoptischen Evangelien geflossen sind, mag nun diese für ihn eine unmittelbare oder blos mittelbare gewesen seyn. Da der Inhalt so ganz identisch ist, so haben wir demnach keine Ursache, einen von der synoptischen Tradition unabhängigen und selbstständigen Bericht vorauszusetzen. Der einfachen Anerkennung der Thatsache, daß unser Evangelist hier nichts anders erzählt, als was die Synoptiker aller Wahrscheinlichkeit nach schon vor ihm erzählt haben, was

*) Theolog. Jahrb. 1843 S. 89.

er demnach, möglicher Weise, aus ihnen selbst genommen haben könnte, steht nur ein Umstand im Wege, welcher die Interpreten und Kritiker bedenklich macht. Bei den Synoptikern nämlich wird Jesus erst, nachdem er das Volk längere Zeit gelehrt und dessen Kranke geheilt hat, durch den einbrechenden Abend und die bemerkte Verspätung, indem ihn die Jünger auf den Mangel an Lebensmitteln aufmerksam machten, zur Speisung des Volks durch ein Wunder veranlaßt. Bei unserem Evangelisten aber ist, sobald Jesus die Augen aufhebt und das Volk heranziehen sieht, das Erste, woran er denkt, der Vorsatz, eine wundervolle Speisung zu veranstalten. Was Strauß nicht stark genug aussprechen kann, wie unmöglich hier das Essen Jesu erster Gedanke seyn, wie unmöglich er dem Volke sein Speisungswunder in dieser Weise aufdrängen konnte, da er doch sonst nie ein Wunder so ohne Noth und selbst ohne Veranlassung that, ganz eigenwillig, nur um ein Wunder zu verrichten *), können auch die Interpreten nicht für ganz unwichtig halten. Wäre es so, meint Lücke, so wäre es nicht nur gegen die synoptische Tradition, sondern auch gegen alle innere Wahrscheinlichkeit. „Aber dieser Schein entsteht nur durch die Kürze der Darstellung im Anfange. Die Frage an Philippus und dessen Antwort V. 7. setzen wirklich etwas der Art voraus, was die Synoptiker erzählen, daß Jesus schon seinen Entschluß erklärt hat, die Menge nicht zu entlassen, vergl. besonders Marc. 6, 35. 36. 37., womit denn auch die weitern Verhältnisse der synoptischen Tradition im Anfange vorausgesetzt werden. Insbesondere zeigt die Antwort des Philippus V. 7., daß die Jünger den Entschluß Jesu zur Speisung des Volkes schon kannten. Wir haben also hier keine wesentlich andere Darstellung, als die synoptische, sondern nur eine kürzere, welche, indem sie Einiges voraussetzt, ihrem Zwecke gemäß Anderes hervorhebt, was jene nicht mittheilt.“ Man darf diese vermeintliche Erklärung nur mit den Worten des Textes vergleichen, um sogleich zu sehen, wie ungenügend nicht nur, sondern auch wie unrichtig und falsch sogar sie ist. Gerade in der citirten Stelle bei Markus wird ja unmittelbar vorher ausdrücklich gesagt V. 34.: *καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά*, und dann erst heißt es V. 35.: *καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης* u. s. w., während hier bei Joh. V. 5. das Volk erst kommt, *πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν*, und eben damals, als er die Volksmenge zu sich kommen sah, unmöglich also schon einen Lehrvortrag vor ihr gehalten haben konnte, sagte er zu Philippus V. 5. *πόθεν* u. s. w. Wie kann also hier irgend etwas hineingedacht werden, und

*) L. J. II. S. 228. 3. A.

was würde denn durch die Annahme gewonnen, Jesus habe den Jüngern seinen Entschluß, das Volk zu speisen, schon vor der Frage an Philippus zu erkennen gegeben? Nicht darum handelt es sich ja, sondern einzig um die Differenz, daß er bei den Synoptikern vorher lehrt und dann erst das Wunder thut, bei Johannes aber mit der erklärten Absicht Jesu, ein Wunder zu thun, sein ganzes damaliges Zusammenseyn mit dem Volke seinen Anfang nimmt *). Es wird also lediglich nichts erklärt, wenn man nichts Anderes zu sagen weiß, als was Lücke sagt, sondern es wird nur einfach eine Differenz, die augenscheinlich vorhanden ist, geläugnet. Warum soll denn aber keine Differenz anerkannt werden? Aus dem einfachen Grunde, weil diese sogenannte positive Kritik, um nur ein recht positives Resultat zu haben, immer schon voraussetzt, was sie erst beweisen sollte und doch nicht beweisen kann; die absolute Voraussetzung ist, daß zwischen der johanneischen und synoptischen Darstellung keine wirkliche Verschiedenheit stattfinden kann; kann man also eine solche Differenz nicht ausgleichen, so gibt man eine Erklärung, welche, weil sie nichts erklärt, nur die einfache Läugnung der Thatsache ist. Jene Voraussetzung selbst aber schließt die andere in sich, daß wir bei Johannes durchaus den authentischen Bericht eines Augenzeugen haben. Wie wenig aber auch hier wie sonst mit der Frage, ob der Verfasser ein Augenzeuge ist, ausgerichtet wird, ist deutlich genug daraus zu sehen, daß beide Theile, die, welche von der Voraussetzung des Augenzeugen ausgehen, und die, welche hier keinen Augenzeugen anerkennen, auf demselben Flecke stehen bleiben. Offen und ehrlich gesteht de Wette, auf Strauß sich berufend, es sey hier nicht eine durch Abkürzung entstandene Undeutlichkeit der Erzählung, wie Lücke und Neander behaupten, sondern eine verschiedene Darstellung, die sich mit der synoptischen durchaus nicht

*) Auch Neander, welcher Lücke folgt, meint (Leben Jesu S. 576), während doch die Sache von Anfang an in ihrem Ausgangspunkt eine ganz andere ist, Johannes erwähne nur manches Dazwischenliegende nicht. So entstehe hier der Mangel derjenigen Anschaulichkeit der Darstellung, durch welche er sich sonst auszeichne. Man sollte denken, wenn es V. 5. heißt: ἐπάρας ὂν ὁ Ἰησοῦς τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ θεασάμενος u. s. w., sey dieß anschaulich genug. Warum soll also hier der sonst so beliebte Kanon der Anschaulichkeit auf einmal nichts gelten? Auf der andern Seite soll es dann doch wieder innerlich wahrscheinlicher seyn, daß Christus nicht erst darauf gewartet habe, daß ihn die Jünger auf die Verlegenheit in Hinsicht der Lebensmittel aufmerksam machen, d. h. in einer und derselben Stelle muß man den Johannes aus den Synoptikern und die Synoptiker aus dem Johannes berichtigen. Kann es eine willkürlichere und haltungslosere Kritik geben, als diese rein subjektive?

vertrage, und allerdings gegen den augenzeuglichen Charakter des Berichts spreche, was wird aber damit gewonnen, ist die Sache dadurch erklärt? Wir haben so zwar zwei wesentlich differirende Berichte, wissen aber nicht, welcher der richtige ist, man läßt also die Hauptsache auf sich beruhen, oder beruhigt sich am Ende damit, die als wesentlich anerkannte Differenz sey doch nicht so wesentlich, daß sie der Authentie des augenzeuglichen Berichts schaden könnte.

Das Thatsächliche ist demnach, daß Johannes und die Synoptiker zwar dasselbe erzählen, aber auf andere Weise, und der Unterschied ist, daß, was bei den Synoptikern nur die Folge des Vorangehenden ist, bei unserem Evangelisten als Absicht voransteht. Wie wird nun aber dieses Absichtliche in einem Evangelium zu nehmen seyn, in welchem alles Absicht und Planmäßigkeit ist, nichts bloße Geschichte, sondern zugleich Idee? Man muß sehr wenig in den Geist des johanneischen Evangeliums eingedrungen seyn, wenn man nicht sieht, daß auch diese Differenz unter den Gesichtspunkt des allgemeinen Unterschieds sich stellt, welcher zwischen den synoptischen Evangelien und dem johanneischen stattfindet, und den eigenthümlichen Charakter des letztern bestimmt. Warum hält man sich denn blos an die den Anfang des Abschnitts betreffende Differenz, warum fragt man nicht auch, woher es komme, daß nur bei unserem Evangelisten auf das Speisungswunder eine so lange und inhaltsschwere Rede folgt, von welcher die Synoptiker keine Ahnung haben, die sie sogar geradezu ausschließen? Denn es ist klar, wenn sie Jesum einen längeren Lehrvortrag vor der Speisung des Volks halten lassen, kann ein solcher nicht auch nachher wieder stattgefunden haben, vorher aber kann die Rede des johanneischen Evangeliums unmöglich gehalten worden seyn, da sie das Speisungswunder zu ihrer Voraussetzung hat, sogar nur die Ausführung des in diesem Wunder gegebenen Thema's ist. Wird aber die Frage, um die es sich handelt, so gefaßt, so kann man noch weit weniger über die Differenz, von welcher bisher die Rede war, so leicht hinweggehen, eben so wenig aber auch im Zweifel darüber seyn, wie sie zu nehmen ist. Eben deßwegen, weil hier die Rede nicht vorangeht, sondern nachfolgt, und nur die Explikation des Wunders ist, so daß das Wunder nur um der Rede willen da ist, spricht Jesus selbst hier gleich Anfangs den Vorsatz aus, ein Wunder, das eine solche Beziehung und Bedeutung hat, zu thun. Je bedeutungsvoller ein Wunder ist, das den Stoff zu einer Rede von so wichtigem Inhalt, wie die darauf folgende ist, gibt, um so weniger darf es für etwas Zufälliges gehalten werden; wie 2, 4. 5. gibt daher auch hier Jesus seine Absicht, ein Wunder zu thun, voraus zu erkennen,

damit je mehr die Aufmerksamkeit auf dasselbe, als eine unmittelbare. mit bestimmter Absicht geschehene That Jesu, gerichtet wird, es auch um so mehr in seiner wahren Bedeutung erkannt werde als ein nicht für sinnliche, sondern geistige Zwecke geschehenes Wunder. Wie also überhaupt in unserem Evangelium die Geschichte die Trägerin der Idee ist, aus dem Inhalt der Erzählung überall der ideelle Zweck hervorblickt, so werden wir hier durch die voraus erklärte Absicht Jesu darauf hingewiesen, den höhern Gesichtspunkt, aus welchem hier Alles zu betrachten ist, nicht aus dem Auge zu verlieren. Ist dieß der Unterschied der johanneischen und synoptischen Darstellung, so erklärt sich ihre Differenz von selbst, abgesehen davon ist der materielle Inhalt der Erzählung, hier wie dort, derselbe, und so wenig aus einer von der synoptischen Tradition verschiedenen Quelle genommen, daß es sogar nicht an Andeutungen fehlt, welche uns auf unsere synoptischen Evangelien selbst zurückweisen. Es ist schon auf eine specielle Uebereinstimmung unseres Evangeliums mit dem des Marcus aufmerksam gemacht worden *), auch in dem vorliegenden Abschnitt finden sich zwei detaillirte Züge, wie sie zur charakteristischen Eigenthümlichkeit des Marcus-Evangeliums gehören. Ist es wohl als bloßer Zufall anzusehen, daß unser Evangelist V. 7 u. 10 in den ἄρτοι διακοσίων δηναρίων und in dem χόρτος des Lagerplatzes sich so genau an Marcus, welcher beides allein hat (6, 37. 39.), anschließt? Solche specielle Züge gelten gewöhnlich als Kriterium der Anschaulichkeit und Augenzeugenschaft. Wenn aber gerade ein so sekundärer Schriftsteller, wie Marcus, hiedurch sich auszeichnet und unserem Evangelisten hierin voranging, wie schwach wird dieser ganze Kanon!

Nach der im Ganzen gleichlautenden Beschreibung des Speisungswunders geht der Evangelist noch eine Strecke weiter mit den Synoptikern, indem er in Uebereinstimmung mit ihnen auf jenes Wunder das neue Wunder des Wandelns Jesu auf dem See Genezareth **) folgen läßt. Um so entschiedener trennt er sich aber jetzt von ihnen, denn während jene, sobald Jesus den Ort der Speisung und die von ihm gespeisete Menge verlassen hat, jeden Gedanken

*) Vgl. oben S. 244.

**) Ueber die grundlosen Vorwürfe, welche Bleek Beitr. S. 102 f. mir darüber gemacht hat, daß ich mit andern Kritikern und Interpreten annehme, der Verfasser des johanneischen Evangeliums stelle das Wunder des Wandelns Jesu auf dem See übereinstimmend mit Matthäus dar, und über ein neues Kunststück Bleek'scher Interpretation vgl. man meine Gegenbemerkungen Theol. Jahrb. 1847. S. 100 f.

an das Speisungswunder verlieren, eröffnet sich unserem Evangelisten jetzt erst die eigentliche Scene, auf welcher das, was für ihn die Hauptsache ist, vor sich geht. Um den Gegensatz der sinnlichen oder geistigen Speise ist es hier von Anfang an zu thun. Nur im Hinblick auf die geistigen Zwecke, auf die sich das Wunder beziehen sollte, und insofern auch im Gegensatz gegen die Synoptiker, bei welchen das Wunder nur dem sinnlichen Bedürfniß der sattgewordenen Menge zu dienen scheint, läßt der Evangelist Jesum seine Absicht, ein solches Wunder zu thun, voraus erklären, und die Einleitung der Sache, die versuchende Frage an Philippus, so wie der Hergang des Wunders selbst, zielt nur darauf hin, die Aufmerksamkeit recht absichtlich auf diese materielle leibliche Sättigung und die materielle Speise, wie wenn es außer ihr keine andere gäbe, zu fixiren, um dann erst, nachdem die Sinnlichkeit so ihr Recht gehabt hat, auch wieder mit der kalten Hand der Negation über sie zu kommen, und die geistige Speise, deren Idee nun erst dem Bewußtseyn aufgeht, in einen um so größern Contrast mit der leiblichen zu setzen. Dieser Contrast kann aber nicht bewirkt werden, so lange, wie bei den Synoptikern geschieht, die Volksmenge nur das wohlberechtigte Bedürfniß der sinnlichen Sättigung befriedigt. Wer will sie darüber tadeln, daß sie in der öden Wüste nicht verhungern will? Ihre Sinnlichkeit muß sich über Gebühr auf eine in das Geistige übergreifende Weise aussprechen. Dieß geschieht, wenn sie wiederholt dieselbe Sättigung von Jesu verlangt, auch nicht die geringste Ahnung anderer geistiger Bedürfnisse verräth, ihn nur zum Diener ihrer materiellen sinnlichen Lust machen will. Anschaulicher kann dieß nicht dargestellt werden, als durch die Schilderung der begehrlichen Zudringlichkeit, mit welcher dieselbe Volksmenge Jesum in weiter Entfernung aufsuchte. Um aber aufgesucht zu werden, mußte er sich zuvor entfernt haben. Dazu bot sich von selbst die Erzählung von der Fahrt über den See dar, welche die Synoptiker unmittelbar auf das Speisungswunder folgen lassen. Je schwieriger die räthselhafte Art, wie Jesus auf das andere Ufer gekommen war, seine Aufsuchung machte (was der Evangelist 6, 22—25. sehr angelegentlich hervorhebt), desto mehr gab sich in dem Drange des Volks, ihm auch dahin nachzufolgen, nur die Stärke seiner sinnlichen Begierde kund, aber es hatte sich nun auch nur dazu vor Jesus wieder eingefunden, um nun erst das Wunder nach seiner geistigen Seite sich expliciren zu lassen. Wie konnte dieß geschehen, wenn nicht dieselbe Volksmenge wieder vor Jesus versammelt war? So geschickt hat hier der Evangelist das in der synoptischen Tradition enthaltene geschichtliche Material, das er in

jedem Falle mit den Synoptikern gemein hat, wo auch für ihn selbst die nächste Quelle derselben liegen mochte, für die Zwecke seiner Darstellung verwendet, um das Speisungswunder, das bei den Synoptikern nicht über die Sphäre des sinnlichen Bedürfnisses hinausgeht, und nur die Wundermacht Jesu in Verbindung mit seiner menschenfreundlichen Liebe an dem sinnlichen Stoff sich verherrlichen läßt, in die höhere geistige Sphäre hinüberzuleiten, in welcher sich seine evangelische Geschichte bewegt *).

*) Vergleicht man die im johanneischen Evangelium erzählten Wunder mit den synoptischen Wundererzählungen, so zeigt sich der bemerkenswerthe Unterschied, daß jedes der johanneischen Wunder einen eigenthümlichen Charakter hat, kein Wunder derselben Art sich wiederholt, um so mehr aber jede Species der synoptischen Wunder ihren eigenen, hiezu, wie es scheint, absichtlich bestimmten und mit den sprechendsten Zügen versehenen Repräsentanten hat. Nur eine Art von Wundern fehlt hier ganz, die Dämonen-Austreibung, was um so mehr auffallen muß, da gerade diese Klasse von Wundern bei den Synoptikern die reichhaltigste und am häufigsten erwähnte ist. Wie ist dieß zu erklären? Bretschneider, welcher den Zweck des Evangeliums so bestimmt (Probab. S. 118): eo consilio in vulgus editum videtur, ut Jesu persona et doctrina simulque Apostoli a cavillationibus, ab adversariis tum (ineunte et medio seculo secundo) prolatis, defenderentur, et Graeci, quorum animus istis objectionibus moveri turbarique potuisset, de veritate religionis et historiae Jesu convincerentur, rebusque christianis propensi redderentur, leitet hieraus vor allem den delectus miraculorum, quae narrantur, ab, daß nämlich von so vielen in den andern Evangelien erzählten Heilungen von Dämonischen im vierten Evangelium auch nicht Eine sich finde. Jam enim, sagt Bretschneider von der Voraussetzung aus, daß der Verfasser des Evangeliums zu Anfang des zweiten Jahrhunderts gelebt habe, hoc miraculorum Jesu genere propterea usus non esse intelligitur, quia adversarii, quibuscum ei erat res, ejusmodi sanationis specie probari posse, Jesum fuisse Dei filium, acriter negarent. Etenim aegrotos per incantationes sanare, et malos daemones ejicere, isto, de quo loquimur, tempore tam vulgatum et tritum erat, adeoque ignobile habebatur, ut ejusmodi facinora vix populo, nemini autem eruditorum adversariorum documentum divinae virtutis et prophetismi essent, multo igitur minus probarent id, quod noster studebat docere, scl. in Jesu habitasse divinum λόγον. Dafür beruft sich Bretschneider hauptsächlich auf Origenes Adv. Cels. I, 68. Diese Erklärung kann ebenso wenig genügen, als die Annahme eines apologetisch-polemischen Zwecks des Evangeliums in dem Sinne, wie ihn Bretschneider bestimmt. Für zufällig wird man wohl in einem Evangelium, wie das johanneische ist, das völlige Stillschweigen über eine so bekannte Klasse der Wunder Jesu nicht halten können. Es ist nun möglich, daß die Sache einen tiefer liegenden Grund hat, sie kann

Da der auf Kap. 6 folgende Inhalt unseres Evangeliums theils schon erörtert ist, theils in den Reden, in welchen er beinahe durchaus besteht, keine besondern Vergleichungspunkte darbietet, so ist der nächste Punkt, welchen wir zu fixiren haben, der Abschnitt über die Salbung Jesu 12, 1—8., zu welchem sich bei den Synoptikern zwei verschiedene, von einander selbst bedeutend abweichende Parallelen vorfinden, die eine bei Matthäus 26, 6 f. und Marcus 14, 3 f., die andere bei Lucas 7, 36 f. Wir haben somit drei verschiedene Salbungen. Ist es nun unmöglich, diese drei Salbungen auf eine und dieselbe zurückzuführen, ohne daß man den einen und den andern Zug als unhistorisch fallen läßt, aber auch ebenso unmöglich anzunehmen, daß Jesus wirklich dreimal zwar auf verschiedene, aber in der Hauptsache doch auf dieselbe Weise gesalbt worden ist, so kann hier für uns, indem wir das Verhältniß der beiden synoptischen Salbungen zu einander auf sich beruhen lassen, die Frage nur seyn, ob der johanneischen Erzählung vorzugsweise der historische Charakter zuzuschreiben ist, welchen man ihr gewöhnlich, der synoptischen gegenüber, beilegt. Dieß wäre jedoch gegen alle bisherige Analogie und gegen den allgemeinen Kanon, welcher, sobald man über die Hauptidee des Evangeliums und seine dadurch bedingte Tendenz nicht im Zweifel seyn

aber auch blos damit zusammenhängen, daß alle von unserm Evangelisten erzählten Wunder vermöge ihrer besondern Beschaffenheit eine Beziehung haben, durch welche sie in den ganzen zwischen der Sache Jesu und dem Unglauben der Juden sich entwickelnden Proceß wesentlich hineinverflochten sind. Man kann daher annehmen, daß die ohnedieß in die Klasse der Heilungswunder gehörenden Dämonen-Austreibungen blos deßwegen übergangen sind, weil sie dem Evangelisten keine Seite zu haben schienen, in Ansehung welcher sie für den Gesichtspunkt, unter welchen er überhaupt die Wunder als σημεῖα der messianischen Thätigkeit Jesu gestellt hat, ein besonderes Interesse hätten haben können. Wie es sich nun aber auch hiemit verhalten mag, in jedem Falle ist auch hieraus sehr klar zu ersehen, wie eklektisch der Verfasser unseres Evangeliums zu dem in den synoptischen Evangelien enthaltenen geschichtlichen Stoff sich verhielt. Wäre es ihm um eine rein geschichtliche Erzählung zu thun gewesen, unmöglich hätte er etwas so Bekanntes und mit der messianischen Thätigkeit Jesu nach der Darstellung der Synoptiker so wesentlich Zusammengehörendes ganz übergehen können, es ist also auch hier ein absichtliches Ignoriren, das sich nur daraus erklären läßt, daß er nach dem besondern Zwecke und der leitenden Idee seines Evangeliums aus dem gegebenen Material immer nur das auswählte, was ihm für seine Darstellung der evangelischen Geschichte am meisten geeignet zu seyn schien.

kann, auch jeder Vergleichung mit den Synoptikern zu Grunde gelegt werden muß. Nur darauf kann es daher ankommen, nachzuweisen, daß es sich auch in dem vorliegenden Abschnitt nicht anders verhält, als sich uns bisher gezeigt hat, daß wir somit zwar historische Elemente vor uns haben, in welchen der Evangelist mit den Synoptikern übereinstimmt, daß aber auch diese Elemente in eine eigenthümliche ideelle Verbindung gebracht sind. Was den Evangelisten bestimmte, eine Erzählung, wie die in Frage stehende ist, in seine evangelische Geschichte aufzunehmen, kann nur die unmittelbare Beziehung seyn, welche eine Handlung, wie diese Salbung, auf die Person Jesu selbst hat. Die Verherrlichung der Person Jesu, wie sie der Zweck der Handlung selbst war, ist der Gesichtspunkt der johanneischen Darstellung, und es läßt sich daher voraus erwarten, daß die Uebereinstimmung mit den Synoptikern besonders solche Züge betrifft, welche diesem Gesichtspunkt am meisten adäquat sind. Ist es doch, wie wenn der Evangelist bald nach der einen, bald nach der andern der beiden synoptischen Erzählungen gesehen hätte, um aus jeder das ihm gerade Zusagende in seine Darstellung aufzunehmen, und sowohl dadurch, als durch die weitere Ausführung der bei den Synoptikern angedeuteten Züge dem Ganzen die Einheit zu geben, auf welche es von Anfang an angelegt zu seyn schien. In Ansehung der Zeit und des Orts der Handlung stellt sich unser Evangelist auf die Seite der beiden ersten Synoptiker. Galt es die Verherrlichung Jesu, so war es weit bedeutungsvoller, wenn eine darauf sich beziehende Handlung nicht schon so frühe, wie sie Lukas geschehen läßt, sondern in der dem Tode unmittelbar vorangehenden Zeit erfolgte, als ein Denkmal der Liebe für die ἡμέρα τῦ ἐνταφιασμῦ, wie sie ausdrücklich bezeichnet wird. Als Ort der Salbung nennen schon Matthäus und Marcus Bethanien, aber wie hätte, sobald Bethanien genannt war, auch unser Evangelist die salbende Frau nur unbestimmt eine γυνὴ nennen können, wie die beiden Synoptiker? Wo anders konnte die Handlung, wenn sie in Bethanien geschah, geschehen seyn, als im Kreise der Familie des Lazarus, und wer hätte in dieser selbst Jesu eher einen solchen Beweis von Liebe und Verehrung geben können, als Maria? Daß die Salbung bei einem Gastmahl geschah, ist schon aus den Synoptikern zu sehen, unser Evangelist hebt dieß besonders hervor, und nicht undeutlich sehen wir ihn den Blick nach jenem Gastmahl zurückwenden, aus dessen Veranlassung Lucas 10, 38 f. die beiden Schwestern charakterisirte. In derselben Eigenthümlichkeit ihrer Individualität sehen wir sie auch hier vor uns, die Martha als rührige Hauswirthin, die Maria auf sinnigere Beweise

ihrer Liebe und Verehrung bedacht. Um das sinnige Wesen der Maria auf eine recht sprechende Weise zu bezeichnen, läßt unser Evangelist nicht mit Matthäus und Marcus das Haupt Jesu, sondern mit Lucas seine Füße gesalbt und mit den Haaren abgetrocknet werden. Dieser Zug, welcher bei Lucas den eigenthümlichen Gemüthszustand der Jesum salbenden Sünderin ausdrückt, paßte auch auf die Maria; auch von ihr galt so das Wort, das Jesus zu der Sünderin eben in dieser Beziehung sprach, daß sie ἠγάπησε πολὺ, und zu den Füßen Jesu sehen wir sie auch so wieder, wie Luc. 10, 39. und Joh. 11, 32., gleich jener Frau, von welcher Jesus bei Luc. 7, 45. sagt: αὕτη, ἀφ᾽ ἧς εἰσῆλθον, ὐ διέλιπε καταφιλῦσά μυ τὺς πόδας. Kann es für zufällig gehalten werden, daß wir alle diese Züge, welche bei den Synoptikern nur zerstreut sich finden, hier gerade auf diese Weise vereinigt sehen? Selbst auch einzelne Ausdrücke weisen uns ja auf die Synoptiker zurück. Wie auffallend stimmt der Evangelist auch hier wieder in speciellen Zügen, wie sie Marcus liebt, mit diesem zusammen, in der eigenen Bezeichnung der νάρδος, als einer πιστικὴ πολύτιμος, oder πολυτελὴς, und in der Bestimmung ihres Werths zu dreihundert Denaren, Marc. 14, 3. 5.? Ebenso sind die beiden Stellen Joh. 12, 3. und Luc. 7, 38. fast wörtlich gleichlautend. Das Material ist dasselbe wie bei den Synoptikern, nur concentrirter, emphatischer, gesteigerter erscheint uns hier Alles. Derselbe Charakter der Erzählung zeigt sich uns auch noch bei dem Tadel, welchen die Handlung erfuhr. Getadelt wird sie bei Matthäus von den Jüngern, bei Marcus von Einigen, die nicht näher bezeichnet werden, bei unserem Evangelisten, in dessen Gemälde Licht und Schatten gleich stark hervortreten müssen, ist es Judas der Verräther, welcher seine mißgünstige und selbstsüchtige Gesinnung nicht verbergen kann. Diesen Zusatz hat die Erzählung nur bei unserem Evangelisten; können wir ihn nach der ganzen Tendenz seiner Darstellung für etwas anderes halten, als für eine bloße Steigerung? *)

*) Will man in die Frage, die sich hier sehr natürlich aufdrängt, wie Jesus, wenn er seinen Verräther voraus schon (man vgl. 6, 71.) so genau kannte, ihm sogar noch die Führung der Kasse anvertrauen konnte, eingehen, so gebe man wenigstens keine Antwort, wie Lücke, welcher ihr durch die Annahme am besten aus dem Wege zu gehen meint, Jesus habe bis vielleicht kurz vor seinem Tode von der heimlichen Dieberei des Judas ebensowenig etwas gewußt, als die Jünger. Wie ist dieß möglich! Das absolute Wissen, das Johannes Jesu überall vindicirt, jenes Wissen, vermöge dessen er von Anfang an wußte, ohne daß es ihm Jemand sagte, was in dem Menschen war, Joh. 2, 25., kann

Es gibt kaum einen andern Punkt der evangelischen Geschichte des Johannes, auf welchem die Frage nach ihrem Verhältniß zu der der Synoptiker so großes Interesse darbietet, als dieß bei dem Abschnitt der Fall ist, zu welchem wir, da über den weitern Inhalt Kap. 12 schon früher das Nöthige bemerkt worden ist, unmittelbar übergehen können, Kap. 13, 1—20. Welche merkwürdige Erscheinung, daß unser Evangelist über die Einsetzung des Abendmahls ebenso schweigt, wie die Synoptiker über die Fußwaschung! Wollte man sich auch über die allgemeinen Gründe, welche nicht wohl die Annahme gestatten, unser Evangelist habe blos deßwegen die Einsetzung des Abendmahls übergangen, weil sie schon von den Synoptikern erzählt war, hier hinwegsetzen, so müßte doch ein bestimmter Punkt nachgewiesen werden, an welchem sie in seine geschichtliche Darstellung hineingedacht werden kann. Allein nirgends zeigt sich eine passende Fuge, wo man auch eine solche finden wollte. Mit der Behauptung, mit welcher Lücke auch nach den neuesten Verhandlungen über diese Frage die Sache abmacht, bei unläugbarer Verschiedenheit der synoptischen Erzählung nach Inhalt und Form sey die johanneische doch damit pragmatisch vereinbar, ist, so lange diese pragmatische Vereinbarkeit nicht wirklich bewiesen ist, wie jeder sieht, lediglich nichts gesagt. Wie ist also diese Auslassung, wenn sie nur als eine völlig ausschließende angesehen werden kann, zu erklären? Sollte denn wirklich, was sich doch kaum denken läßt, unser Evangelist von der Einsetzung des Abendmahls nichts gewußt haben? „Gewiß", sagt Strauß, „wußte er von dem Abendmahl, als christlichem Ritus, wie sein sechstes Kapitel zeigt, und mußte davon wissen, das aber kann ihm unbekannt gewesen seyn, unter welchen Umständen Jesus das Abendmahl förmlich eingesetzt haben sollte. Einen so hochgehaltenen Gebrauch auf die Auktorität Jesu selbst zurückzuführen, lag zwar auch ihm nahe, nur that er dieß aus Unbekanntschaft mit jener synoptischen Stiftungsscene, sowie aus Vorliebe für das Geheimnißvolle, vermöge welcher er Jesu gerne Aussprüche in den Mund legte, die, für den Augenblick unverständlich, erst aus dem spätern Erfolge Licht bekommen haben sollten, nicht so, daß er Jesum wirklich schon den Ritus einsetzen, sondern nur so, daß er ihn dunkle Worte von der Nothwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, sprechen ließ, welche nur aus dem nach seinem Tode in der Gemeinde aufgekommenen Abend-

doch durch eine solche Bemerkung nicht umgestoßen werden: Jesus habe vielleicht bis kurz vor seinem Tode von der heimlichen Dieberei des Judas nichts gewußt!

mahlsritus verständlich, als indirekte Stiftung von diesem angesehen werden konnten." Diese Ansicht kann unmöglich befriedigen. Wie sollte denn, wer das Abendmahl als christlichen Ritus kannte, es nicht auch für eine Stiftung Jesu selbst gehalten haben? Auch hindert uns nichts, anzunehmen, daß der Evangelist, wie er sonst Bekanntschaft mit den synoptischen Evangelien verräth, so auch aus ihnen mit der Einsetzung des Abendmahls bekannt war. Kann man demnach das Stillschweigen über dieselbe nicht für zufällig, sondern nur für absichtlich halten, so muß man in dieser Ansicht nur um so mehr dadurch bestärkt werden, daß aus dem vorliegenden Abschnitt selbst, ungeachtet der sonstigen Differenz, die Identität des johanneischen Mahls mit dem synoptischen deutlich genug heraussieht. Das eine wie das andere hat als das letzte, das Jesus vor seinem Tode mit seinen Jüngern hielt, die gleiche Wichtigkeit und Feierlichkeit, hier wie dort wird über dem Mahle beinahe auf gleichlautende Weise von dem bevorstehenden Verrath des Judas gesprochen und dem Petrus seine Verläugnung vorherverkündigt, mit Einem Worte, die ganze Physiognomie der Hauptscene ist dieselbe, nur freilich mit dem großen Unterschied, daß Jesus bei den Synoptikern das Abendmahl einsetzt, bei unserem Evangelisten die Fußwaschung vornimmt. Da sich nun überdieß gar nicht erklären ließe, warum die Synoptiker die Fußwaschung, wenn sie wirklich so stattfand, bei der Wichtigkeit, die ihr beigelegt ist, völlig unerwähnt gelassen haben, so kann man sie unmöglich für etwas anderes halten, als für ein ächt johanneisches Stück, das absichtlich dazu bestimmt ist, die Stelle der Einsetzung des Abendmahls zu vertreten. Daß aber der Evangelist dem Akte der Einsetzung des Abendmahls hier keine Stelle einräumen wollte, kann seinen Grund nur darin haben, daß er die ganze Bedeutung, die das Abendmahl für ihn haben konnte, schon im sechsten Kapitel erschöpft hatte. Was hätte er nach so gewichtigen und geheimnißvollen Reden über den Genuß seines Fleisches und Blutes hier noch nachholen können, als das bloße Faktum der Einsetzung? Aber um bloße Fakta ist es ihm ja überhaupt nie zu thun, sondern wenn er Fakta erzählt, geschieht es eigentlich nur zur Einleitung der nachfolgenden Reden, an welchen hauptsächlich die Idee seines Evangeliums sich fortentwickelt. Daß er aber die das Abendmahl betreffenden Reden Jesu schon früher und nicht erst hier einrückte, hängt mit der ganzen Disposition seines Evangeliums, mit der Stellung, die das Speisungswunder haben mußte, und mit seiner bekannten Weise, alles, was sich auf den Tod Jesu bezieht, in geheimnißvollen Aussprüchen zu anticipiren, so eng zusammen, daß darnach nicht weiter gefragt werden kann.

So wenig, so betrachtet, die Einsetzung des Abendmahls für ihn eine weitere Bedeutung haben konnte, so wenig konnte er doch die Abschiedsscene selbst, das letzte Mahl, bei welchem Jesus auf eine so feierliche und für alle Zukunft so bedeutungsvolle Weise mit seinen Jüngern zusammen war, mit Stillschweigen übergehen, ohne eine Handlung, welche die gleiche Bedeutung mit der der Synoptiker haben konnte; welche andere hätte aber diesem Zwecke entsprechen können, als nur eine solche, in welcher sich die innige, demuthsvolle, sich selbst verläugnende Liebe Jesu gegen die Seinen auf eine besonders charakteristische Weise aussprach, dieselbe Liebe, welche die Seele der nachfolgenden Abschiedsreden ist, so daß auch hier wieder die nachfolgende Rede nur die Explication dessen ist, was die ihr vorangehende Handlung in einer prägnanten Anschauung enthält? Das hier für uns besonders Bemerkenswerthe aber ist: so sehr hier gerade unser Evangelist von den Synoptikern sich zu entfernen scheint, er hat doch auch hier nur einen synoptischen Stoff verarbeitet, die Fußwaschungsscene kann, alles zusammengenommen, nur als die in der Form einer geschichtlichen Erzählung gegebene Exposition der beiden Aussprüche Jesu Matth. 20, 26 f. und Luc. 22, 26. 27 f. *) angesehen werden, besonders des letztern, zu welchem Jesus nach Lucas unmittelbar nach der Einsetzung des Abendmahls durch den Rangstreit der Jünger veranlaßt worden ist. Was also Jesus bei Lucas in den Worten sagt: *ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*, sehen wir hier in einer diesem Ausspruch entsprechenden Handlung Jesu veranschaulicht, welche auch bei einem Mahle stattfand, nicht blos, weil die Handlung nach der Sitte des Orients sich dazu eignete, sondern vor Allem aus dem Grunde, weil der Evangelist absichtlich dem letzten Mahle die Bedeutung lassen will, welche es bei den Synoptikern, nur bei diesen zugleich mit der Einsetzung des Abendmahls, hat. So deutlich läßt uns demnach der Evangelist hier gerade in die innere Composition seiner aus dem historischen Material der Synoptiker planmäßig und kunstvoll geschaffenen Darstellung hineinsehen!

Bekanntlich sind die Erklärer sehr uneinig darüber, ob und wie weit der

*) Auf diese beiden Stellen hat schon Strauß L. J. II. S. 452. 3. A. zurückgewiesen, nur kann ich darin nicht beistimmen, daß die Fußwaschungsscene nur die sagenhafte Ausführung einer synoptischen Demuthsrede zu seyn scheine. Die schon von Strauß selbst alternativ gefaßte Vermuthung, es möge, sey es die Sage, wie sie dem vierten Evangelisten zu Ohren kam, oder er selbst, aus jenem Dictum dieses Factum herausgesponnen haben, entscheidet sich auf dem Standpunkte meiner Untersuchung von selbst.

Abschnitt 6, 51—58. auf den Tod Jesu und das Abendmahl zu beziehen ist. Lücke, welcher in der dritten Ausgabe nun alles auf den Tod bezieht, während er in der zweiten die Beziehung auf den Tod noch so viel möglich zu beschränken suchte, ist dabei doch noch immer der Meinung, daß sowohl die historischen Verhältnisse als der ganze Gedankenzusammenhang und Ausdruck der Stelle jede mittelbare und unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl verbieten. Möge auch Jesus von Anfang seines Lehramts daran gedacht haben, am letzten Pascha das Abendmahl einzusetzen, er habe doch sonst nie davon vorher gesprochen. Wie er hier darauf gekommen wäre? Weder in der Nähe des Pascha, 6, 4., noch in der vorangegangenen Speisung des Volks, noch in dem bisherigen Gespräch über das Manna sey irgend eine bestimmte Veranlassung gelegen, davon zu sprechen. Wenn mit der Brodspende paschaartig zugleich eine Weinspende verbunden gewesen wäre, so ließe sich's eher denken. Aber er habe nicht einmal auf natürliche Weise vom Manna, dem Himmelsbrode, auf das einem ganz andern Kreise von Symbolen angehörige Abendmahlsbrod kommen können, geschweige auf den Wein im Abendmahl. Wer von den Hörern die prophetische Rede vom Abendmahl bei solchem Mangel an aller natürlichen Combination hätte verstehen können? Nicht einmal, daß Johannes wenigstens eine Beziehung auf das Abendmahl in die Ausdrücke *φαγεῖν τὴν σάρκα* u. s. w. hineingelegt habe, will Lücke zugeben. Erzähle doch Joh. nicht einmal die Einsetzung des Abendmahls. Dieß hätte er doch müssen, wenn seine Leser ihn verstehen sollten. — Ganz gewiß war es für die Hörer eine Unmöglichkeit, die Rede vom Abendmahle zu verstehen, und doch wird, solange es noch einen gesunden Sinn für die Exegese gibt, der Behauptung immer widersprochen werden müssen, daß V. 51—58 keine Beziehung auf das Abendmahl habe. Wie läßt sich denken, daß dem Verfasser eine solche Beziehung völlig fern lag, wenn doch selbst der apostolische Ursprung des Evangeliums in eine Zeit fällt, in welcher das Abendmahl längst stehender Ritus war? Lücke selbst spricht ja auch wieder von einer unverkennbaren Verwandtschaft der Gedanken dieses Abschnitts mit dem Grundgedanken des Abendmahls (S. 149). Was will diese Verwandtschaft heißen, wenn man zugleich behauptet, weder Jesus noch Johannes haben einen Gedanken daran gehabt? Es gibt sich auch hier nur wieder die Unsicherheit, Zweideutigkeit und Halbheit solcher Interpreten zu erkennen. So behauptet auch Baumgarten-Crusius, darüber könne kein Zweifel mehr seyn, daß die Rede sich nicht wirklich auf das Abendmahl beziehen könne, wie es von Chri-

stus nach den übrigen Evangelisten eingesetzt worden, sonst hätte man alle Ursache, am apostolischen Ursprung dieser Rede in unserm Evangelium zu zweifeln, die Stelle würde als eine apokryphe Homilie dastehen, und die Gegner des Evangeliums haben daher diese Auffassung der Stelle gern ergriffen. Wohl aber sey es bei der so geflissentlichen Ausführung nicht abzuweisen, daß dem Evangelisten jene letzten Reden hier vorgeschwebt haben, und daß er sogar deßwegen jene, welche ihm doch gewiß bekannt waren, an ihrer Stelle weggelassen habe, weil es ihm eben entschieden war, daß Christus sich des Bildes vom Hinnehmen und Genießen seines Fleisches und Blutes schon sonst bedient habe. Welcher Widerspruch auch hier! Die Stelle bezieht sich also auf das Abendmahl, und bezieht sich nicht darauf! Dieses stete Hin- und Hergetriebenwerden von der einen Seite auf die andere ist freilich nicht anders möglich, wenn es dem Ganzen an aller Haltung fehlt. Wer in die Oekonomie des Evangeliums tiefer hineinzublicken gelernt hat, wird keinen Zweifel darüber haben können, daß alle jene an das Abendmahl erinnernden Ausdrücke keine so zufällige Beziehung auf den von den Synoptikern beschriebenen Akt haben. Die Scene ist nur aus Gründen, welche sich nachher noch deutlicher ergeben werden, von dem Paschatage, auf welchen die Synoptiker die Einsetzung des Abendmahls setzen, hinweggerückt. Aber in der Nähe des Pascha will sie auch unser Evangelist absichtlich haben. Die Erklärer wissen nicht recht, waß sie mit der Bemerkung des Evangelisten V. 4 anfangen sollen. Br. Bauer bemerkt, die wunderbare Speisung sey so innig mit dem folgenden Gespräch verbunden, der Genuß, dem der Herr sein Fleisch und Blut darbiete, sey sosehr die Spitze, zu der sich die leibliche Speisung des Volkes erhebe, daß das nahe Fest des Pascha nothwendig auch zu dem Inhalt dieses Gesprächs in Beziehung stehen müsse. Dieß will jedoch den Erklärern keineswegs einleuchten. Sollte Johannes wirklich so typisch gedacht haben? fragt Lücke, wie wenn es im ganzen Evangelium nichts Typisches gäbe! Und warum er denn, wenn er das Pascha als Typus auf jene Rede hätte bezogen wissen wollen, jene Bemerkung vorläufig und nicht nachträglich, schon V. 4 und nicht erst V. 59 gemacht habe? „Kurz, lieber mit H. Marsch V. 4 als Glosse streichen, als sich zu einer Erklärung verstehen, welche der Compositionsweise des Joh. so wenig entspricht.“ Wie gewaltsam muß auch hier der Evangelist sich corrigiren lassen! Beachten wir diese Nähe des Pascha's etwas genauer. In der evangelischen Geschichte des Joh. werden drei Paschafeste erwähnt, welche in die Zeit des Lebens Jesu fallen, außer dem letzten ist

2, 13. u. 6, 4. von Paschafesten die Rede. Auf dem ersten Paschafest erscheint Jesus gleichsam nur um eine inhaltsschwere symbolische Andeutung seines Todes zu geben. Auf dem zweiten erscheint Jesus nicht selbst, und es geschah wohl nicht ohne Absicht, daß der Evangelist, welcher doch sonst so oft Jesum auf die Feste nach Jerusalem reisen läßt, hier gerade eine Ausnahme macht. Der Grund hievon kann nur in der hohen Bedeutung liegen, welche das letzte Pascha wegen des Todes Jesu hatte. Diese Bedeutung wäre geschwächt worden, wenn er noch einmal auf einem Paschafest erschienen wäre, ohne zu erfüllen, wozu er bestimmt war, selbst das Paschalamm zu seyn. Die mit dem Paschafest so eng zusammenhängende Bedeutung seines Todes hätte gleichsam, konnte es scheinen, schon jetzt ihr Recht gefordert. Darum also erscheint er nicht auf diesem Paschafest, was ist aber natürlicher, als daß auch dieses Paschafest nicht ohne den Gedanken seines Todes blieb, daß auch ihm eine nahe Beziehung auf seinen Tod gegeben wurde? So geschah es, daß der Evangelist das, was die Synoptiker zur Hauptsache am letzten Paschafest machen, die Einsetzung des Abendmahls, als das Essen seines Leibs und das Trinken seines Bluts, auf dieses zweite Pascha verlegte. Er wollte jenes synoptische Mahl gar nicht mit dem Paschafest zusammenbringen, weil ihm Jesus nur das Paschalamm des Paschafestes seyn sollte, darum sollte auch das Mahl, das er Jesum vor dem Paschahfest halten läßt, nicht dasselbe wie bei den Synoptikern seyn, die Bedeutung selbst aber, welche das synoptische Mahl in Beziehung auf das Essen seines Leibs und das Trinken seines Bluts hatte, sollte nicht verloren gehen, jenes Essen und Trinken sollte auch in seinem Evangelium durch Jesus selbst seine volle Bedeutung erhalten, wo anders aber konnte es passender geschehen als zur Zeit eines Paschafestes? So groß demnach auch die Differenz von den synoptischen Evangelien ist, man sieht doch gerade hier deutlich genug, wie sie die Voraussetzung unsers Evangeliums sind. Das synoptische Paschamahl mit seiner Einsetzung des Abendmahls schwebt dem Evangelisten vor. Man kann sich sogar, wenn man die Sätze V. 51: *ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μȣ ἐστίν*, und V. 58, *ȣ̔τός ἐστιν ὁ ἄρτος*, mit den Einsetzungsworten vergleicht, der Vermuthung kaum enthalten, es solle absichtlich auf die letztern angespielt werden. Auch kommt es ja bei der Beziehung der Stelle auf das Abendmahl nicht blos auf die Ausdrücke *φαγεῖν τὴν σάρκα* und *πιεῖν τὸ αἷμα* an, sie liegt weit mehr darin, daß sich die Rede ebenso vom Brod zum Fleisch und Blut fortbewegt, und die Identität des Brods mit dem Fleisch ebenso ausspricht, wie

dieß in den Einsetzungsworten geschieht. Wer kann daher, wo eine so tief liegende Analogie ist, auf solche Bemerkungen Gewicht legen: das σῶμα im Abendmahl sey nicht ohne Weiteres unsere σάρξ; im Abendmahl sey der gebrochene irdische Brodleib Symbol des gekreuzigten Herrnleibs, und das Blut ein Symbol des Weins, kein mit σάρξ, wie es hier scheine, coordinirter Begriff, sondern nur der bestimmtere Ausdruck des gekreuzigten Leibs; hier sey das Lebensbrod unmittelbar selbst die σάρξ Christi, ohne alle symbolische Abbildung *)? Was soll denn dieß beweisen? Ein Unterschied ist freilich auch wieder, aber nur der Unterschied, der auch sonst ist, daß Johannes die synoptischen Begriffe in einem höhern geistigen Sinne nimmt.

Auch in dem folgenden Inhalt von Kap. 13. V. 21—38., verhält sich unser Evangelist zu den Synoptikern so, daß er nur in seiner Weise, in bestimmteren concreteren Zügen, individualisirend und steigernd, die synoptische Erzählung wiedergibt, im steten Hinblick auf die überhaupt den Abschiedsreden zu Grunde liegende Idee. Bemerkenswerth ist auch hier wieder die in einzelnen Stellen beinahe wörtlich gleichlautende Uebereinstimmung. Man vergl. V. 21. und Matth. 26, 21. V. 38. und Matth. 26, 34. Marc. 14, 30. Luc. 22, 34. Besonders auffallend ist die in dieselbe Kategorie gehörende Stelle am Schlusse Kap. 14. Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν! heißt es eben so Matth. 26, 46. Marc. 14, 12., nur stehen diese Worte bei den Synoptikern ganz passend, bei unserem Evangelisten aber auf ganz eigene Weise, so daß Strauß vermuthet, dem Evangelisten sey dieses Diktum, als ein traditionelles, nur unwillkürlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jesu als Abschiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwischeneingeschlüpft **). Allein als eine so zufällig angebrachte Reminiscenz kann dieses Wort Jesu doch nicht genommen werden, am wenigsten als eine Reminiscenz aus der Tradition. Es ist dieß ja nicht der einzige Fall, in welchem der Evangelist so wörtlich mit den Synoptikern übereinstimmt. So wie die Stelle lautet, läßt sie sich nur durch die Annahme erklären, der Evangelist habe auch hier die synoptischen Evangelien vor sich gehabt. Wie es bei Matthäus 26, 45. von dem Herannahen des Verräthers heißt: ἰδού, ἤγγικεν ἡ ὥρα u. s. w., ἰδού, ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με, so heißt es hier in derselben Beziehung zu den fraglichen Worten: ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, nur ist hier statt des Verräthers der in ihm wirkende Fürst der Welt auf dieselbe Weise genannt, wie der Evangelist jenen auch schon 13, 27.

*) Lücke a. a. O. S. 157.
**) L. J. I. S. 729.

nach seiner steigernden Weise zu einem mit dem Satan identischen Subjekt gemacht hat. Auch hier bilden jene Worte einen gewissen Schlußpunkt, es tritt eine kleine Pause ein, Jesus macht unmittelbar darauf einen neuen Anfang in seinen Abschiedsreden, da im Folgenden ein neuer Abschnitt der Abschiedsreden beginnt; indem aber keine Ortsveränderung dabei stattfindet, wie bei den Synoptikern, haben sie zwar dieselbe Bedeutung, wie bei den Letztern, aber sie sind, nach der sonstigen Weise des Evangelisten, ihrer bestimmtern geschichtlichen Motivirung entkleidet, und stehen so nur als ein Zeichen der Pause, welche man sich hier denken soll, was sich nur aus der Vergleichung der synoptischen Stellen begreifen läßt, oder aus der Voraussetzung, daß der Evangelist diese selbst vor Augen gehabt hat. Sagt man mit Lücke, der Evangelist habe, vorzugsweise auf die Reden bedacht, darüber die Scenerie vergessen und dem Leser überlassen, aus dem Zusammenhange abzunehmen, daß Jesus im Aufbruch, wie Scheidenden leicht begegne, noch an demselben Orte von Neuem wieder zu sprechen angefangen habe, so kann man dieß zwar im Allgemeinen zugeben, wie wäre aber der Evangelist dazu gekommen, in einem ganz andern Zusammenhang, die Pause, die er hier machen wollte, gerade durch diese Worte zu bezeichnen, wenn er nicht durch den Rückblick auf die Synoptiker dazu veranlaßt wurde *).

Es ist uns nun zunächst noch die Leidensgeschichte für die vorliegende Frage zu erwägen übrig. Aus welchem allgemeinen Gesichtspunkt das Verhältniß unseres Evangeliums zu den synoptischen zu betrachten ist, ist schon im ersten Abschnitt nachgewiesen worden. Auch im Einzelnen bieten sich noch manche Punkte dar, deren nähere Erörterung nicht ohne Wichtigkeit ist. Da jedoch die hier stattfindenden Differenzen sich großentheils schon aus der allgemeinen Tendenz unseres Evangeliums ergeben (wie dieß besonders bei dem Abschnitt 18, 1—11. der Fall ist), so beschränke ich mich auf folgende Punkte, bei welchen eine neue Erwägung des Verhältnisses der beiderseitigen Darstellungen nicht überflüssig seyn möchte.

1. Nach Joh. 18, 13. wird Jesus zuerst zu Hannas geführt, nach den Synoptikern dagegen, von welchen Hannas in der Leidensgeschichte gar nicht

*) Bleek bemerkt in seinen Beitr. S. 239.: „So wie die Worte hier stehen, lassen sie sich auf natürliche Weise gewiß nicht anders erklären, als unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit derselben in dieser Stellung, was denn auch wieder zum Beweise dient für die Geschichtlichkeit der Reden, welche durch sie unterbrochen werden.“ Mit solchen leeren Behauptungen die Geschichtlichkeit des Evangeliums beweisen zu wollen, ist doch gar zu schwach.

genannt wird, ist es nur der Hohepriester Kaiaphas, vor welchem die gerichtliche Verhandlung vor sich geht. Um die beiden Berichte harmonistisch zu vereinigen, ist jetzt die gewöhnliche Annahme, in welche sich auch Strauß, obgleich etwas widerstrebend, gefügt hat, der Aorist ἀπέστειλεν V. 24 stehe in der Bedeutung des Plusquamperfekts. Johannes will also hier nachholen, was er bei V. 13 zu bemerken vergessen, daß nämlich Hannas Jesum alsbald zu Kaiaphas geschickt habe, folglich das beschriebene Verhör von diesem vorgenommen worden sey. In dieser Auskunft kann man nur eine willkürliche Künstelei sehen. Liest man den johanneischen Bericht unbefangen, so kann man unmöglich auf den Gedanken kommen, daß V. 24 eine solche rückwärts gehende Beziehung habe. Der Widerspruch mit den Synoptikern kann kein Grund seyn, der zu einer solchen Annahme nöthigt, so lange der Widerspruch des Johannes mit den Synoptikern überhaupt sich nicht ausgleichen läßt, im Einzelnen so wenig als im Ganzen. Die Aufgabe kann daher nur seyn, die johanneische Erzählung in Einstimmung mit sich selbst zu bringen, was auch unter der Voraussetzung, das von Johannes erzählte Verhör habe wirklich, wie der natürliche Gang der Erzählung nicht anders annehmen läßt, vor Hannas stattgefunden, gar wohl möglich ist. Da nur Johannes Jesum zuerst vor Hannas geführt werden läßt, so ist doch von selbst zu erwarten, es sey daselbst auch irgend etwas Merkwürdiges vorgefallen, eine gerichtliche Verhandlung, wie die erzählte ist. Dagegen ist nicht einzuwenden, daß unter dieser Voraussetzung Johannes das weit wichtigere Verhör vor Kaiaphas übergangen haben würde, da, sobald Johannes das Verhör vor Hannas auf diese Weise voranstellte, das vor Kaiaphas für ihn nicht mehr die Wichtigkeit haben konnte, die es für die Synoptiker haben mußte. Der Gegenstand der Verhandlung war ja vor beiden derselbe. Darauf aber, daß auch bei Johannes derjenige, vor welchem das Verhör stattfindet, ἀρχιερεὺς genannt wird, sollte man kein Gewicht legen, da ja Hannas auch Luc. 3, 2. und Ap.Gesch. 4, 6. ἀρχιερεὺς heißt, und Kaiaphas bei Johannes als ἀρχιερεὺς τῦ ἐνιαυτῦ ἐκείνυ von Hannas unterschieden wird. Eben so wenig machen die verschiedenen Verläugnungsakte des Petrus eine Schwierigkeit bei der Annahme, Jesus sey zuerst von Hannas verhört, und dann von diesem zu Kaiaphas geführt worden. Während des Verhörs vor Hannas verläugnete der außen an der Thüre stehende Petrus Jesum zum erstenmal, und als sodann Jesus von Hannas wieder herausgeführt wurde und über den Hof ging, fielen die beiden andern Verläugnungsakte vor, der zweite und dritte, welche unmittelbar auf einander folgten. V. 25

schließt sich auf diese Weise so natürlich an V. 24 an, daß der Zusammenhang offenbar unterbrochen würde, wenn V. 25: ἦν δὲ Σίμων u. s. w. nichts mehr hätte, woran es sich anschlöße. Gegen diese Auffassung läßt sich gewiß, so bald man, wie geschehen muß, die johanneische Darstellung für sich betrachtet, nichts Erhebliches einwenden, und die Frage kann daher nur noch seyn, was den Evangelisten bestimmt haben mag, Jesum nicht blos vor Kaiaphas, sondern auch vor Hannas geführt werden zu lassen. Aber auch dieß erklärt sich sehr einfach aus dem Interesse, das der Evangelist nach der Tendenz seines Evangeliums hatte, das Zeugniß, das der Unglaube der Juden in diesem entscheidungsvollen Moment über sich selbst gab, durch das doppelte Verdammungsurtheil zu verstärken, das von der höchsten Behörde der Nation in der Person der beiden sie repräsentirenden Hohenpriester mit aller Bedeutung eines öffentlichen Akts ausgesprochen wurde. Es findet so auch hier das von Jesus selbst Joh. 8, 17. den Juden entgegengehaltene mosaische Gesetz: ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστι, als Zeugniß gegen die Juden seine Anwendung. Daß dieß der leitende Gesichtspunkt des Evangelisten war, ist eben daraus zu sehen, daß er den von ihm erzählten gerichtlichen Akt nicht den Kaiaphas, sondern den Hannas vornehmen läßt. Auch Hannas mußte jetzt in seinem Theile als der zur Verurtheilung Jesu mitwirkende Richter auftreten, da Kaiaphas schon durch den Ausspruch Joh. 12, 51. sein unzweideutiges Zeugniß abgelegt hatte, und nicht ohne guten Grund wird an diesen Ausspruch gerade in diesem Zusammenhang erinnert, wie wenn ebendamit die nun vor Hannas vor sich gehende Verhandlung motivirt, und auf die gleiche Bedeutung, die sie mit jenem Ausspruch hat, hingewiesen werden sollte *). So aufgefaßt erhält demnach erst die johanneische Darstellung ihre eigenthümliche Bedeutung, aber sie hat sie ja auch schon darin, daß der Evangelist Jesum vor dem Hohenpriester auf sein öffentliches Wirken vor aller Welt, darauf, daß er alle Zeit in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, gelehrt habe, auf eine Weise sich berufen läßt, welche nur mit der johanneischen, nicht aber der synoptischen Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu zusammenstimmt, und für sich schon die Möglichkeit einer harmonistischen Ausgleichung der beiden Berichte völlig abschneidet. Wie hätte denn Jesus gerade hier, wo es einzig nur ein Zeugniß der strengsten Wahrheit galt, mit gutem Grunde der

*) Mit Bleek Beitr. S. 39 f. vgl. 166. anzunehmen, der Hohepriester bei Lucas (22, 54.) sey Hannas, und nur irriger Weise nenne Matthäus (26, 57.) statt des Hannas den Kaiaphas, ist reine Willkür.

Wahrheit von sich sagen können, daß er fortgehend, *πάντοτε*, im Tempel gelehrt habe, wenn er erst eine so kurze Zeit, in jedem Fall eine für die Dauer seiner öffentlichen Lehrthätigkeit sehr kurze Zeit in Jerusalem gelehrt hatte? Wer sieht denn nicht, daß Jesus nur der johanneischen Darstellung zufolge so sprechen konnte, wie er ja auch bei den Synoptikern sich ganz anders erklärt (auch Luc. 22, 53. heißt es ja nur: *καθ' ἡμέραν ὄντος μυ μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ, ὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ,* und zwar nur bei der Gefangennehmung, nicht bei dem Verhör). Die Erklärer freilich gehen auch darüber oberflächlich genug hinweg *).

2. Die durchgehende Differenz der drei ersten Evangelien, und des vierten in der Zeitbestimmung des letzten Mahles und des Todestages Jesu, und die Unmöglichkeit einer exegetischen Auflösung ist nunmehr so allgemein anerkannt **), daß es sich nur darum handeln kann, entweder für die eine der beiden Relationen sich zu entscheiden, oder die ganze Sache unentschieden zu lassen. Die neuern Interpreten, welche eine Entscheidung geben zu müssen glauben, entscheiden sich ebendamit zugleich für die Auktorität des johanneischen Evangeliums. Auch Lücke trägt mit de Wette u. A. kein Bedenken, die synoptische Chronologie aus einem sehr frühen Mißverständniß ursprünglich nicht genau genug bestimmter Traditionen zu erklären. Wenn freilich die Relation des Matthäus unmittelbar von dem Apostel herrühre, so sey die auf diesem Wege versuchte Erklärungsweise unstatthaft. Aber jene Voraussetzung sey entschieden in Zweifel zu stellen. Allerdings leide bei dieser Ansicht die Auktorität der drei ersten Evangelien, aber der Punkt sey untergeordnet, und wenn die Wahrheit gewinne, so sey für das Evangelium selbst nie etwas verloren. Wir müssen es dankbar anerkennen, daß wir neben der ungenauen synoptischen Relation die johanneische erhalten haben, welche es möglich mache, auch über einen an sich untergeordneten Punkt im Leben Jesu zur historischen Wahrheit zu gelangen ***).

*) „Es gab wohl in Jerusalem mehrere Synagogen," bemerkt Lücke, „aber die Hauptsache ist, daß Jesus, indem er *πάντοτε* sagt, an die Synagogen außer Jerusalem dachte." Man hätte also doch an Synagogen in Judäa zu denken. Ebendeßwegen ist die Hauptsache, daß Jesus hier von einer Oeffentlichkeit seines Lehrens vor den Juden spricht, die es nicht hatte, wenn er den bei weitem größten Theil seines öffentlichen Lebens nicht einmal in Judäa, sondern in Galiläa zubrachte.

**) Nur Wieseler's chronologische Synopse läugnet auch dieß im Interesse ihres harmonistischen Zwangsystems. Man vergl. dagegen Bleek Beitr. S. 107 f.

***) Lücke a. a. O. II. S. 733 f.

Eine solche Lösung der Frage beruht nur auf der bekannten unmotivirten Parteilichkeit für das johanneische Evangelium, um welcher willen freilich die Synoptiker, wie sonst, so auch hier Unrecht haben müssen. Statt eine solche Entscheidung zu geben, ist es gewiß weit gerathener, gar keine zu geben, wie Strauß, zwischen möglichen Veranlassungen zum Irrthum auf beiden Seiten schwankend, vor der Hand nur den unauflöslichen Widerstreit der beiderseitigen Darstellungen anerkennen, eine Entscheidung aber, welche die richtige sey, noch nicht wagen will *). Auf diesem Punkte kann jedoch eine Untersuchung, deren Hauptaufgabe es ist, das auch von Strauß noch so unbestimmt gelassene Verhältniß des johanneischen Evangeliums zu den synoptischen auf die der Sache adäquate Ansicht zu bringen, nicht stehen bleiben. Wäre auch nur in dieser Einen Differenz der Anspruch der johanneischen Darstellung auf historische Wahrheit ein so entschiedener, so müßten schon dadurch alle bisher gewonnenen Resultate wieder in Frage gestellt werden. Ein Evangelist, welcher bisher auf jedem Punkt, auf welchem er mit den Synoptikern zusammengestellt werden konnte, sich so wenig als historischen Berichterstatter geltend machen wollte, kann nicht mit Einem Male die sichere Bürgschaft dafür geben, daß er jetzt wenigstens auf dem festen historischen Boden stehe. Würden wir daher auch durch die unauflöslichen Schwierigkeiten der synoptischen Darstellung auf die johanneische Seite hinübergetrieben, wir hätten in jedem Falle nur eine Möglichkeit, keine historische Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit. Was so geneigt macht, der johanneischen Darstellung den entschiedenen Vorzug vor der synoptischen zu geben, ist die größere innere Wahrscheinlichkeit der Sache. Aber ist denn, muß man zuerst fragen, der synoptische Bericht, seiner innern Wahrscheinlichkeit nach betrachtet, so unhaltbar, daß er völlig aufgegeben werden muß?

Da alles dasjenige, was man aus rabbinischen Schriften zur Beurtheilung der Frage, was an Sabbath- und Festtagen nach jüdischer Sitte als gesetzlich und erlaubt galt, beigebracht hat **), kein sicheres Resultat gewährt, auch aus der Stelle der Ap.Gesch. 12, 1 f. nichts geschlossen werden kann, so muß sich, wenn man bei diesem Mangel an allen sichern und bestimmten Data bedenkt, wie unbefangen die Synoptiker die Hinrichtung Jesu am ersten Passahtage geschehen lassen, wie wenig sich bei ihnen auch nur eine Andeutung darüber findet, sie sey etwas gegen die sonstige Sitte Anstoßendes, die Heiligkeit des Tages Verletzendes gewesen, immer wieder die Frage aufdringen, ob es

*) L. J. II. S. 443.

**) Vgl. Bleek Beitr. S. 140 f. Wieseler Chronol. Synopse S. 361 f.

denn wirklich sosehr gegen alle innere Wahrscheinlichkeit der Sache ist, daß die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu den von den Synoptikern beschriebenen Verlauf genommen hat? Die innere Unwahrscheinlichkeit kann nur in der Collision liegen, in welche diese beiden Handlungen mit der jüdischen Fest- und Sabbathssitte kommen zu müssen scheinen. Es ist aber dabei vor allem wohl zu unterscheiden, was von Seiten der Juden, und was von Seiten der Römer geschah. Mag auch die gerichtliche Verurtheilung nur als ein jüdischer Akt betrachtet werden, so verhält es sich doch mit der Hinrichtung, die auch als eigener Akt genommen werden kann, ganz anders. Sie wird uns ja in den evangelischen Berichten selbst einstimmig als ein nur den Römern zustehender, nur durch sie vollziehbarer, und so auch wirklich nur von ihnen vollzogener Akt beschrieben. Aber nicht blos in der evangelischen Geschichte erscheint sie so, wir wissen auch von den römischen Geschichtschreibern selbst, daß sie vom römischen Standpunkt aus als eine durch die römische Obrigkeit, vermöge der Gewalt, die sie in Judäa ausübte, geschehene Handlung angesehen wurde *), wie dieß ja auch schon die Art und Weise der Hinrichtung, die Kreuzigung, als römische Todesstrafe augenscheinlich beweist **). War also die Hinrichtung Jesu unläugbar nur Sache der Römer, so kann sie auch in Ansehung des Tages, an welchem sie stattfand, nicht nach jüdischen Begriffen beurtheilt werden. Denn wie läßt sich denken, daß sich die Römer bei demjenigen, was nur sie anging, nach den jüdischen Fest- und Sabbathgesetzen richteten? Die Frage kann daher in jedem Fall nur noch diese seyn, ob sich die gerichtlichen Verhandlungen, welche von Seiten der Juden zur Verurtheilung Jesu stattgefunden haben sollen, mit ihrer sonstigen Festsitte vereinigen lassen? Da wir nun aber diese Sitte nach den vorliegenden Data nicht so genau kennen, um darüber mit Bestimmtheit zu urtheilen, so kann auch auf diese Frage keine kategorisch verneinende Antwort gegeben werden. Und da man, wenn diese Frage zu verneinen wäre, auch zugeben müßte, daß die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Darstellung, sobald sie in einem so bedeutenden Punkte sich als unrichtig zeigt, überhaupt nicht sehr hoch angeschlagen werden kann, so könnte man sich auch den Fall denken, daß sie zwar in Ansehung des Tages der Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung Jesu das Richtige hätte, aber darin minder historisch genau wäre, daß sie zwischen der Gefangennehmung Jesu und seiner

*) Vgl. Tacitus Ann. XV. 44.: Per Procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.

**) Der Evangelist selbst betrachtet 18, 31. 32. die Kreuzigung Jesu aus dem Gesichtspunkt einer römischen Todesstrafe.

Uebergabe an die Römer die Förmlichkeit einer gerichtlichen Verhandlung stattfinden läßt, statt welcher vielleicht blos ein mehr oder minder tumultuarisches Verfahren stattfand, das nicht nach den sonstigen Gesetzen zu beurtheilen ist. Der eigentliche Beschluß der Verurtheilung Jesu war ja zuvor schon gefaßt (Matth. 26, 3 f.), es handelte sich daher nur noch darum, ihn mit der bestimmten Angabe des ihm schuldgegebenen Verbrechens den Römern zu übergeben. Das Letztere soll hier nur als die Consequenz der Annahme, daß der synoptische Bericht in Betreff des Todestages Jesu unhistorisch ist, geltend gemacht werden, aber auch abgesehen davon ist die Behauptung nicht motivirt, die innere Wahrscheinlichkeit der Sache spreche schlechthin gegen die historische Wahrheit der synoptischen Darstellung.

Schon aus diesem Grunde ist man nicht berechtigt, die historische Wahrheit des Verlaufs der Verurtheilung und Hinrichtung Jesu schlechthin auf der johanneischen Seite zu suchen. Aber es muß sogar behauptet werden, daß wir selbst in dem Falle, wenn wir alle Ursache hätten, den synoptischen Bericht fallen zu lassen, den johanneischen nicht unmittelbar an die Stelle desselben, als den wahrhaft historischen, setzen dürften, indem das johanneische Evangelium auch in diesem Theile seiner Geschichte nicht unter den Gesichtspunkt einer historischen Darstellung gestellt werden kann. Man gibt zu, daß mit der Annahme, Jesus sey am 15ten Nisan gekreuzigt worden, die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums auf keine Weise bestehen könne, hält es aber für unmöglich, auf irgend natürliche und wahrscheinliche Weise zu erklären, wie der Verfasser des Evangeliums (zumal wenn er nicht der Apostel war), sollte dazu gekommen seyn, die Sache so darzustellen, wie wir in seinem Evangelium lesen. Um die Möglichkeit einer solchen Erklärung handelt es sich also. Ist sie möglich, so kann sie unstreitig nur in dem die johanneische Darstellung überhaupt leitenden und bestimmenden dogmatischen Interesse gefunden werden. Sie liegt in der unserem Evangelisten eigenen Idee des Passahlammes. Auf keinem andern Punkte des Evangeliums spricht sich das religiöse Interesse des Verfassers so unmittelbar und so emphatisch aus, wie in der Stelle 19, 35—37. Nicht der Moment des Todes Jesu, sondern der der Durchstechung seiner Seite wird von ihm als der inhaltsreichste und bedeutungsvollste fixirt, um das in jener Stelle enthaltene Zeugniß abzulegen. Seine höchste Bedeutung hatte jener Moment darin, daß aus der geöffneten Seite Jesu Blut und Wasser ausfloß. Ausfließen aber konnte Blut und Wasser aus der Seite Jesu nur, weil sie durchstochen worden war, und durchstochen wurde sie, weil die Durchstechung

die Stelle der Beinbrechung vertrat. Eine Beinbrechung aber durfte bei ihm nicht stattfinden, weil an ihm das Wort der Schrift vom Passahlamm in Erfüllung gehen mußte (19, 36). Er selbst also ist das Passahlamm, ist er aber das Passahlamm, so kann er nur das wahre und eigentliche seyn, im Unterschied von dem blos typischen des Judenthums. Das, was das alttestamentliche Passahlamm blos typisch war, kam in ihm zu seiner vollen Realität, in dem Moment, in welchem an ihm nicht geschah, was auch an dem jüdischen Passahlamm nicht geschehen durfte. Sobald das Bild zur Wahrheit, der Typus zur Sache selbst geworden ist, hat das Bild, der Typus, seine Bestimmung erreicht und erfüllt, er ist, für sich betrachtet, zu einer völlig bedeutungslosen Form geworden. Derselbe Moment, in welchem in dem gekreuzigten Christus das bildliche Passahlamm zum wahren und wirklichen wurde, ist der Wendepunkt, in welchem das Judenthum aufhörte zu seyn, was es bisher war, seine absolute Bedeutung ihr Ende hatte, und das Christenthum als die wahre Religion an die Stelle desselben trat. Das Große, Bedeutungsvolle jenes Moments war daher, daß in ihm die alttestamentliche Religionsökonomie, wie sie in dem Worte der Schrift prophetisch und typisch enthalten ist, nunmehr abgelaufen war, und eine neue ihren Anfang nahm, deren Charakteristisches in dem aus der Seite Jesu geflossenen Blut und Wasser angeschaut wird *). Wie sehr

*) Ueber diese meine Erklärung der Stelle 19, 32 — 37., wie sie oben S. 215 f. im Zusammenhang des johanneischen Evangeliums entwickelt worden ist, erlaubt sich Bleek, wie es scheint, einer der glücklichen Interpreten, welchen bei einer Stelle, wie die genannte ist, auch nicht einmal der Gedanke an eine Schwierigkeit kommt, das Urtheil (Beiträge S. 152), sie sey eine tiefsinnige Erklärung, welche, wenn sie sich etwa bei Tholuck oder Lücke fände, wahrscheinlich ich selbst nicht anstehen würde, für eine Ausgeburt von typisch-mystisch-pietistischem Aberwitz zu erklären, und welche ihm wohl erlaubt seyn möge, auch bei mir selbst etwas abentheuerlich zu finden. Er mag dieß thun, nur hat er auch hier etwas übersehen, was gerade die Hauptsache ist. Es leidet keinen Zweifel, daß Allegorieen oft genug aberwitzig und abentheuerlich sind. Aber dieses Aberwitzige und Abentheuerliche fällt nicht dem zur Last, der eine Allegorie deutet und ihren Sinn nach dem von dem Allegoristen selbst gegebenen Schlüssel zu erschließen sucht, sondern nur dem, dessen Produkt die Allegorie selbst ist. So ist es auch hier. Nicht ich mache das Wasser zu einem Symbol oder allegorischen Bild des heiligen Geistes, sondern der Evangelist thut dieß 7, 38. 39. Ist es also aberwitzig und abentheuerlich, das Wasser als Bild des heiligen Geistes so zu nehmen, und demgemäß auch die übrigen damit zusammengehörenden Züge zu verstehen, so fällt dieser Vorwurf nur auf den Evangelisten zurück.

hier dem Evangelisten der Gedanke an eine im Judenthum ablaufende große Religions-Periode vorschwebte, ist auch aus der Sorgfalt zu sehen, mit welcher er zuvor schon die Erfüllung alttestamentlicher Weissagung gerade im Momente des Todes Jesu nachzuweisen sucht. Alles, was nur immer in alttestamentlichen Stellen darauf sich beziehen läßt, wird selbst gewaltsam herbeigezogen, um diesem Moment seine volle Bedeutung zu geben. Die Verloosung der Kleider Jesu mußte geschehen, *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἡ λέγουσα* u. s. w. 19, 24.; damit, als alles schon erfüllt war, auch das Psalmwort vom Durste des Messias und seiner Stillung durch Essig nicht unerfüllt blieb, rief Jesus noch im letzten Augenblick: Ich dürste (*ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή*, 19, 28.). Und so mußte auch das Letzte, das an dem schon Gestorbenen noch geschehen konnte, in Erfüllung gehen, daß seine Beine nicht zerbrochen wurden, denn auch dieß ist geschehen, *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* u. s. w. Wozu muß man fragen, bei einem Schriftsteller, welcher doch sonst nicht ebenso sehr, wie namentlich Matthäus, im Kreise der alttestamentlichen Ideen lebt, hier gerade das so sichtbare Bestreben, auf die Erfüllung alles dessen hinzuweisen, was sich im A. T. auf den Messias beziehen läßt? Er hat den Gedanken, welcher ihn dabei leitete, in dem letzten Worte des sterbenden Jesus selbst ausgesprochen, in dem Worte: *τετέλεσται* 19, 20. Es ist vollendet, nämlich, wie aus V. 28. deutlich zu sehen ist, alles, was zur Erfüllung des A. T. an Jesus, als dem Messias, geschehen mußte. In diese großartige geschichtliche Anschauung muß man sich hinein versetzen, wenn man den Evangelisten in seiner Darstellung des Todes Jesu richtig verstehen will. Es ist der Wendepunkt der beiden Religionsökonomieen, der Umschwung aus dem alttestamentlichen jüdischen Bewußtseyn in das neutestamentliche christliche, welchen er in dem Momente des Todes Jesu vor sich gehen sieht; das Alte ist abgelaufen und zu seinem Ende gekommen, und das Neue tritt in's Daseyn. Welche Beziehung hat nun aber alles dieses auf den Todestag Jesu? Doch wohl eine sehr nahe. Wer sich in typische Anschauungen vertieft, sieht überall typische Züge, Bild und Sache müssen in allen Beziehungen so genau als möglich zusammentreffen. Wie hätte also Jesus das wahre und wirkliche Passahlamm seyn können, wenn nicht an ihm, dem Getödteten, in demselben Zeitpunkt nicht geschehen wäre, was als das Charakteristische an dem geschlachteten Passahlamm nicht geschehen durfte, daß ihm kein Bein zerbrochen wurde? Wo, wie bei dem Passahfest, Alles und besonders auch die Zeit so genau vorgeschrieben ist, durfte zwischen dem typischen und wahren Passahlamm auch keine Diffe-

renz der Zeit seyn. Was an dem typischen oder jüdischen Passahlamm geschah und nicht geschah, mußte um dieselbe Zeit auch an dem wahren geschehen und nicht geschehen. Es durften auch ihm zu derselben Zeit die Beine nicht zerbrochen werden, und da von der Beinbrechung nur in Beziehung auf den Tod die Rede seyn kann, so konnte daher sein Tod an keinem andern Tage erfolgen, als an demjenigen, an welchem die Schlachtung der Passahlämmer und die Nichtzerbrechung ihrer Beine dem mit dem Abende desselben Tags beginnenden Passahfeste voranging. Schon dadurch ist also der Zeitpunkt des Todes Jesu von selbst bestimmt. Aber man bedenke nun noch weiter, wie abstoßend für den Evangelisten, wenn er einmal in Jesus das wahre Passahlamm im Unterschied von dem typischen sah, die synoptische Darstellung des in dieselbe Zeit fallenden Hergangs der Sache seyn mußte. Hätte der Verfasser des johanneischen Evangeliums mit den Synoptikern Jesum am fünfzehnten Nisan sterben lassen, so hätte er ihn auch zu derselben Zeit mit den Synoptikern die Passahmahlzeit halten lassen müssen. Welche unnatürliche Vorstellung wäre aber dieß gewesen, wenn derselbe, der als das wahre Passahlamm schon gestorben gedacht werden mußte, um dieselbe Zeit selbst noch das Passahlamm nach jüdischer Weise gegessen hätte! Beides steht in so großem Kontrast und Widerspruch, daß nur entweder das Eine oder das Andere stattgefunden haben kann. Wollte also unser Evangelist Jesum als das wahre und wirkliche Passahlamm darstellen, so konnte er ihn in keinem Falle an demselben Tage mit den Synoptikern das Passahmahl halten lassen. Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern konnte, wenn es nicht fehlen durfte, nur am Tage zuvor gehalten werden, und wie dieses Verlegen des Mahls von dem einen Tage auf den andern nur die Folge davon war, daß der Todestag von dem 15ten auf den 14ten vorgerückt worden war, so war die weitere Consequenz dieser Verrückung der Tage, daß das letzte Mahl nicht das Passahmahl seyn konnte. Als Passahmahl beschreibt es auch der Evangelist nicht, aber das ihn überhaupt bei seiner Darstellung des Todes Jesu leitende Interesse verräth sich nun besonders noch in der Absichtlichkeit, mit welcher er dem Gedanken vorzubeugen sucht, das letzte Mahl Jesu sey das Passahmahl gewesen. Denn wie kann es anders als absichtlich genommen werden, wenn er schon 13, 1. ausdrücklich sagt, *πρὸ τῆς ἑορτῆς τȣ̃ πάσχα* habe Jesus ein Mahl (*δεῖπνον*, nicht *τὸ δεῖπνον*) gehalten, das bei aller Verschiedenheit von dem synoptischen doch ebenso das letzte ist, wie jenes? Und die wiederholten Hinweisungen auf das erst bevorstehende Fest, wie 13, 29. 18, 28. scheinen gleichfalls darüber kei-

nen Zweifel lassen zu sollen. Es war dasselbe letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht seiner Gefangennehmung, wie bei den Synoptikern, nur mit dem Unterschied, daß es nicht das Passahmahl ist. Warum hat er nun aber bei der Beschreibung dieses Mahls auch nichts davon gesagt, daß Jesus dabei das Abendmahl eingesetzt habe? Man sieht nicht, warum es Jesus nicht auch bei seinem Mahle am 13ten Nisan hätte einsetzen können, und daß er es bei seinem letzten Mahle, in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, eingesetzt hat, wissen wir ja nicht blos aus dem synoptischen Bericht, sondern einem weit früheren, dem des Apostels Paulus (1 Cor. 11, 23.), welcher sich dafür auf die Ueberlieferung beruft. Läßt sich dieses Schweigen des Evangelisten über eine so wichtige Handlung Jesu anders erklären, als daraus, daß in dem Bewußtseyn der Zeit die Einsetzung des Abendmahls mit der Vorstellung des letzten Mahls, als eines Passahmahls, so eng verbunden war, daß das Eine von dem Andern nicht getrennt werden konnte? Wollte er also das letzte Mahl nicht als ein Passahmahl erscheinen lassen, so durfte er auch nicht von der Einsetzung des Abendmahls bei demselben reden. Daß er da, wo er vom Abendmahl hätte reden sollen, ganz davon schweigt, kann man doch gewiß nicht blos für etwas Zufälliges, sondern nur für etwas sehr Absichtliches halten. Steht aber dieß einmal fest, daß er hier eine Thatsache, die ihm nicht unbekannt seyn konnte, ignorirt, so hat er schon die Meinung gegen sich, daß er überhaupt kein getreuer Berichterstatter ist, und er konnte ebenso gut dem letzten Mahle Jesu seinen wahren geschichtlichen Charakter auch dadurch nehmen, daß er von seiner Identität mit dem Passahmahl nichts wissen wollte. Wie konnte er es denn als Passahmahl anerkennen, wenn er von der Voraussetzung ausging, Jesus sey selbst das Passahlamm gewesen? An diesem Einen Punkte hängt bei ihm Alles, alle Differenzen seiner Darstellung von der synoptischen sind nur die nothwendige und natürliche Consequenz der dogmatischen Idee, aus deren Gesichtspunkt er den Tod Jesu auffaßte. Hier also sehen wir bei der Differenz der beiden vorliegenden Darstellungen der Sache völlig auf den Grund. Es ist vollkommen klar, wie von einer bestimmten dogmatischen Idee aus die Darstellung der evangelischen Geschichte eine ungeschichtliche geworden ist, und werden mußte. Kann nun in einem solchen Falle von zwei Darstellungen dieser Art nur diejenige für die nichtgeschichtliche gehalten werden, welche wir bis auf den Punkt, von welchem aus sie sich gerade so gestaltet hat, zurückverfolgen können, wie steht es, wenn wir uns auf die andere Seite stellen, und die synoptische Darstellung aus der johanneischen zu erklären suchen? Hier läßt

sich nicht nur keine gleiche dogmatische Idee als wirkendes Motiv nachweisen, sondern auch auf keine Weise begreifen, wie die johanneische Darstellung, wenn wir sie als die wahre geschichtliche voraussetzen, sich so umgestalten konnte. Wäre die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu in der von den Synoptikern erzählten Weise mit der jüdischen Fest= und Sabbathsitte in eine so große Collision gekommen, wie behauptet wird, wie konnte dieß in der juden=christlichen Tradition schon so früh ganz in Vergessenheit gerathen, wie konnten Schriftsteller, welche, wie namentlich Matthäus, mit den jüdischen Gesetzen und Gebräuchen so genau bekannt waren, einen gegen sie sosehr verstoßenden Hergang der evangelischen Geschichte ohne den geringsten Anstoß erzählen, wie konnten sie das letzte Mahl Jesu zu einem Passahmahl machen, wenn Jesus zur Zeit des jüdischen Passahmahls schon gestorben war, wie konnten sie ihn bei demselben Mahle das Abendmahl einsetzen lassen, wenn doch nach Johannes bei diesem Mahle hievon gar nicht die Rede war, oder, wenn es freilich mit diesem Punkte, der Einsetzung des Abendmahls bei dem letzten Mahle, nach dem Zeugniß des Apostels Paulus seine Richtigkeit haben muß, wie läßt sich denken, daß die Synoptiker zwar bei diesem Einen Punkte, bei welchem ihre Darstellung durch ein ausserhalb ihrer Differenz mit Johannes liegendes, somit ganz unverdächtiges Zeugniß controlirt werden kann, Recht haben, in allen andern Punkten aber, bei welchen eine solche Controle nicht möglich ist, Unrecht? Alles dieß sind Schwierigkeiten, über welche eine vernünftige Geschichtsbetrachtung sich auf keine Weise wird so leicht hinwegsetzen können, da die Vertheidiger der johanneischen Darstellung zur Lösung derselben, die sie zu geben schuldig sind, auch nicht das Geringste, was befriedigen könnte, zu sagen wissen *).

*) Das Stillschweigen, mit welchem man über alle diese Fragen hinweggeht, hilft nichts, und wenn man auch etwa, um doch etwas zu sagen, über einen dieser Punkte, die Frage: „Wie, wenn der Todestag des Herrn auf den 14ten Nisan fiel, sich in der Kirche die Voraussetzung, daß Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern zu der bei den Juden für das Essen des Passahlammes gesetzlichen Zeit gehalten habe, bilden, und in die Erzählung verschiedener evangelischer Schriftsteller übergehen konnte" (Bleek, Beitr. S. 137. 149), bemerkt, durch ein Mißverständniß sey diese Annahme entstanden, so ist mit einer solchen Antwort schlechthin nichts gesagt. Verlangt dagegen Bleek in der Anerkennung, daß mit der Annahme, Jesus sey am 15ten Nisan gekreuzigt worden, die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums auf keine Weise bestehen könne, daß auch noch auf natürliche und wahrscheinliche Weise erklärt

3) Wie unser Evangelist, auch wenn seine Differenz von den Synoptikern sehr bedeutend ist, doch immer wieder an einzelne Punkte, welche bei dem

werde, wie der Verfasser des Evangeliums als ein im zweiten Jahrhundert lebender Schriftsteller dazu gekommen seyn sollte, die Sache so darzustellen, wie wir in diesem Evangelium lesen, so finden wir, wovon nachher noch die Rede seyn wird, gerade bei Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, um die Mitte desselben, zur Zeit des Passahstreits, dasselbe Moment, um das sich die ganze johanneische Darstellung bewegt, hervorgehoben, daß Jesus, wenn er am ersten Passahtage gestorben sey, an demselben Tage nicht das Passahlamm gegessen haben könne, daß das παθεῖν und das φαγεῖν einander ausschließen, daß er also, da er das wahre Passahlamm sey, an dem Tage, an welchem man das Passahlamm zu essen pflegte, nicht das Passahlamm gegessen habe, sondern als Passahlamm gestorben sey. Nur Eines könnte man noch geltend machen, was Bleek a. a. O. S. 153 bemerkt: Wenn man annehme, die Anwendung des Typus des Passahlammes auf Jesus sey dergestalt von dem Tage, wo er gekreuzigt ward, abhängig betrachtet worden, und es habe daher nicht genügt, daß es zur Zeit des Osterfestes überhaupt geschehen, so müßte man damit zugleich gestehen, daß auch der Apostel Paulus 1 Cor. 3, 7. nicht hätte sagen können: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστὸς, als nur von der Voraussetzung aus, daß Jesus seinen Tod am 14ten Nisan erlitten habe, und wir bekämen damit ein neues sehr gewichtiges Zeugniß für die geschichtliche Wahrheit der johanneischen Darstellung. Bleek meint nun zwar selbst, daß dieser Beweis doch nicht sicher wäre, und daß Jesus, auch wenn sein Tod auf den 15ten Nisan fiel, als das wahrhafte Osterlamm habe bezeichnet werden können. Die Hauptsache ist aber, daß man von der noch unbestimmten dogmatischen Vorstellung, wie sie der Apostel Paulus ausspricht, die weitere reflexionsmäßige Ausbildung derselben zu unterscheiden hat. Sobald diese Vorstellung genauer fixirt und das Verhältniß des wahren und wirklichen Passahlammes zum Typischen näher bestimmt wurde, mußte man erst darauf aufmerksam werden, daß man sich auch über den Zeitpunkt Rechenschaft zu geben habe, in welchem Jesus als Passahlamm gestorben seyn sollte. Da man so seinen Tod nur auf denselben Tag setzen konnte, an welchem sonst die Passahlämmer geschlachtet wurden, so wurde man sich jetzt erst der Collision bewußt, in welche dieß mit dem von Jesu gehaltenen Passahmahle kam, und mußte daher auch darauf bedacht seyn, diese Collision durch die Verlegung des letzten Mahles auf den dem Feste vorangehenden Tag zu heben. Daß dieß der Gang der Sache war, ist aus den in der alexandrinischen Paschachronik enthaltenen Fragmenten, von welchen noch an einem andern Orte die Rede seyn wird, deutlich genug zu sehen. Gesetzt also, der Verfasser des Evangeliums sey ein erst im zweiten Jahrhundert lebender Schriftsteller gewesen, so stand er mit seiner Ansicht vom Todestage Jesu keineswegs allein, und man sieht nicht, welches große Bedenken

einen oder dem andern sich finden, auf eine Weise sich anschließt, welche die Vermuthung nicht unwahrscheinlich macht, unsere kanonischen Evangelien seyen ihm nicht unbekannt gewesen, so möchte in der Leidensgeschichte das Verhältniß seines Evangeliums zu dem des Lukas noch besonders beachtenswerth seyn. Das Eigenthümliche der johanneischen Darstellung der Leidensgeschichte ist das Interesse, dem Pilatus seine Schuld an der Verurtheilung Jesu so viel möglich abzunehmen, um sie mit um so schwererem Gewicht auf die Juden zurückfallen zu lassen. Seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu lassen auch Matthäus und Markus den Pilatus unzweideutig aussprechen. Lukas aber ist es, welcher in demselben Interesse für Pilatus unserm Evangelisten am nächsten kommt. Wie Pilatus Joh. 18, 38. 19, 4. 6. dreimal nach einander erklärt, daß er keine Schuld an Jesu finde, so läßt ihn Lukas 23, 22. ausdrücklich zu den Juden sagen, Jesus habe nichts Böses gethan, er finde nichts Todeswürdiges an ihm, er wolle ihn mit einer Züchtigung loslassen. Und als er zum zweitenmal diese Versicherung gab, bekräftigte er sie noch überdieß durch das übereinstimmende Urtheil des Herodes, welcher auch nichts Todeswürdiges an ihm habe finden können, so daß die Absendung Jesu zu Herodes, mit welcher Lukas dieselbe Verspottung durch die Soldaten verbindet, welche bei Johannes Pilatus selbst in wohlmeinender Absicht geschehen läßt, nur ein neues Zeugniß der Unschuld Jesu zur Folge hat. Insofern ist das doppelte Urtheil, das die beiden weltlichen Machthaber über Jesus fällen, das Gegenstück zu dem doppelten Richterspruch, welcher bei Johannes durch die beiden Hohenpriester über Jesus ergeht. Daß die Züchtigung oder Geißelung, von welcher bei Lukas 23, 16. f. die Rede ist, bei unserm Evangelisten nur in anderer Form wiederkehrt, ist schon bemerkt worden. Ebenso beruft sich Jesus nur bei Lukas 22, 53. auf sein öffentliches Lehren im Tempel, und von einem Kohlenfeuer, vor welchem die Verläugnung des Petrus vorfiel (vergl. Joh. 18, 18.), spricht gleichfalls nur Lukas 22, 55. Endlich treffen auch darin die beiden Evangelisten überein, daß, während bei Matthäus und Markus Jesus lautschreiend verscheidet, sie ihn mit einem letzten Worte sterben lassen, wobei sich wohl kaum verkennen läßt, wie des Lukas *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου,* 23, 46. bei Johannes 19, 20. in das *κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα*, das unmittelbar auf *τετέλεσται*

er hätte haben sollen, eine im Bewußtseyn der Zeit schon vorhandene Vorstellung, welche für ihn selbst zur dogmatischen Gewißheit geworden war, in seine Darstellung der evangelischen Geschichte aufzunehmen.

folgt, umgesetzt ist. Nehmen wir diese Stellen einer speciellen Uebereinstimmung mit dem Evangelium des Lukas mit andern, welche in derselben Beziehung schon früher bemerkt worden sind, zusammen (man vgl. besonders Joh. 1, 19. f. und Luk. 3, 15. 16. Joh. 13, 1. f. und Luk. 22, 26. 27. Joh. 11, 1. f. und Luk. 10, 38—42), und ziehen wir dabei weiter in Betracht, wie auffallend unser Evangelist, worauf gleichfalls schon aufmerksam gemacht ist, mit so manchen bezeichnenden Zügen und Ausdrücken des Markus-Evangeliums zusammentrifft, so kann die Vermuthung nicht für unbegründet gehalten werden, daß er nicht blos mit der synoptischen Tradition im Allgemeinen, sondern speciell mit unsern kanonischen Evangelien, namentlich dem zweiten und dritten, bekannt gewesen sey.

2. Die innere Wahrscheinlichkeit der johanneischen Geschichtserzählung und der johanneischen Reden Jesu.

Das Hauptmoment, nach welchem die historische Glaubwürdigkeit und Wahrheit der evangelischen Geschichte des vierten Evangeliums zu beurtheilen ist, bleibt immer das Verhältniß derselben zu den drei synoptischen Evangelien, neben der Planmäßigkeit und Absichtlichkeit, welche sich in der ganzen Tendenz des Evangeliums ausspricht. Aber auch abgesehen davon kann man nach dem höhern oder geringern Grade der innern Wahrscheinlichkeit fragen, welche dem Evangelium sowohl in seiner geschichtlichen Erzählung als auch in den Reden, welche es Jesu in den Mund legt, zuzuschreiben ist. Wir kommen hiemit erst auf den Punkt, welcher in der neuesten Kritik des johanneischen Evangeliums zum Hauptgesichtspunkt gemacht worden ist. Man hat, wie dieß insbesondere in Br. Bauer's Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes geschehen ist, das johanneische Evangelium nach der Reihe seiner einzelnen Abschnitte der strengsten Kritik unterworfen, um ihm Stelle für Stelle nachzuweisen, wie viel Unhistorisches, Unglaubliches, aller innern Wahrscheinlichkeit Ermangelndes es von Anfang bis zu Ende enthalte. Diese Detailkritik hat unstreitig ihre Berechtigung und ihre sehr verdienstliche Seite; nur durch die schärfste Betrachtung und vielseitigste Erwägung alles Einzelnen kann sich das allgemeine Urtheil über das Ganze ergeben, und es kann von keinem Unbefangenen verkannt werden, daß durch die kritische Untersuchung Br. Bauer's auf sehr Vieles aufmerksam gemacht worden ist, was man theils noch gar nicht beachtet, theils aus einem falschen apologetischen Interesse immer wieder in ein schiefes Licht gestellt hat. Aber eine solche Detailkritik, wie sie namentlich von Br. Bauer

an unserem Evangelium durchgeführt worden ist, hat auf der andern Seite, wie ebenso wenig geläugnet werden kann, auch etwas sehr Kleinliches, Quälendes, ja selbst Inquisitorisches. Man stellt den Evangelisten über jedem Worte zur Rede, geht ihm auf jedem Schritte nach, um ihm bald da bald dort etwas Unklares, Ungeschicktes, Unmotivirtes, Widersprechendes, Unrichtiges nachzuweisen und vorzurücken, wird nicht müde, ihm mit verfänglichen Fragen aller Art zuzusetzen, schiebt ihm Absichten unter, die man nur willkürlich voraussetzt, und verfällt so nothwendig immer mehr aus dem Tone eines Kritikers in den eines Anklägers oder eines Inquirenten, welcher seinem Inquisiten bei dem immer schwerer auf ihm liegenden Verdacht, nach so vielen schon im gerichtlichen Protokoll stehenden Angaben, zuletzt gar nichts mehr glauben will. Die natürliche Folge dieses Verfahrens sind die harten, absprechenden, geringschätzenden Urtheile, welche über den Evangelisten überhaupt bei jeder neuen Vernehmung desselben ergehen, die immer wiederkehrenden Beschuldigungen, daß er alles verwirrt, unglücklich gestellt, mit Einem Worte seine ganze Sache so schlecht als möglich gemacht habe. Nur die geringe Meinung, welche der Kritiker von der Fähigkeit des Schriftstellers hat, hält ihn ab, nachdem sein kritischer Proceß alles Einzelne zersetzt hat, auch den Kern aufzulösen. „Ist auch der Verfasser ungeschickt in seiner Darstellung, flicht er auch in die Reden Jesu Anschauungen ein, die sich erst auf dem späteren Standpunkt der Gemeinde bilden konnten, so kann er doch nicht eine geschichtliche Größe aus der Phantasie bilden. So produktiv ist er nicht, und seine Reflexionen kann er nur an einen gegebenen Punkt anknüpfen. Seine Reflexion ist ein schwaches, wenn auch überreichlich wucherndes Schlinggewächs, das einen Stamm wohl überziehen, einen solchen selbst aber nicht bilden kann“ *). Alles dieß hat seinen Grund darin, daß eine solche Detailkritik, sosehr sie auch die Absichtlichkeit und ideelle Tendenz der Darstellung, oder, wie Br. Bauer sich ausdrückt, den Reflexionsstandpunkt des Evangelisten anerkennt, sich doch nie zu einer reinen Totalanschauung erhebt, um, wenn sie alles Einzelne für sich betrachtet und untersucht hat, es auch wieder unter den allgemeinen Gesichtspunkt zu stellen, und auf die Idee des Ganzen zu beziehen. So geschieht es, daß sie, indem sie nie über

*) Mit diesen Worten weist Br. Bauer a. a. O. S. 201 die Consequenz zurück, die sich aus seiner Kritik des Gesprächs Jesu mit Nicodemus ergeben zu müssen scheint, daß die ganze Persönlichkeit und Existenz des Nicodemus das Ergebniß einer bloßen Dichtung oder Hypothese sey; sie sind zugleich sehr bezeichnend für seine Ansicht von unserm Evangelisten überhaupt.

die Voraussetzung hinwegkommen kann, daß der Evangelist als ein historischer Referent zu nehmen sey, immer wieder Anforderungen an ihn macht, welche von selbst hinwegfallen, oder wenigstens ihr Gewicht verlieren, sobald man zu der richtigen Ansicht von der der ganzen Darstellung des Evangelisten zu Grunde liegenden Hauptidee gekommen ist. Auf dem Standpunkt unserer Untersuchung ist es überflüssig, den kritischen Fragen über die historische Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit des Einzelnen hier noch besonders nachzugehen. Es läßt sich voraus nicht anders erwarten, als daß eine Darstellung, welche im Ganzen keinen streng historischen Charakter an sich trägt, auch in allem Einzelnen des Unhistorischen mehr oder weniger enthält, und je genauer der Beweis, daß es sich auch mit dem Einzelnen, schon für sich betrachtet, so verhält, geführt werden kann, desto mehr wird dadurch das Urtheil über das Ganze festgestellt. Da es uns jedoch durchaus darum zu thun ist, das Einzelne in seinem Zusammenhang mit der Idee des Ganzen und der Tendenz des Evangeliums überhaupt zu betrachten, so sind hier, was die geschichtliche Erzählung betrifft, nach allem demjenigen, was wesentlich zur bisherigen Untersuchung selbst gehört, nur einige allgemeinere Bemerkungen hinzuzufügen *).

*) Man nehme z. B., um das kritische Verfahren Br. Bauer's mit dem meinigen zu vergleichen, den Abschnitt 1, 19. f. Ueber den Pragmatismus dieses Abschnitts sagt Bauer S. 56: „Nach seinem innern Zusammenhang beweist sich dieser Abschnitt als eine für das Evangelium bedeutungsvolle Gruppe einzelner Züge, die sich zugleich in künstlerischer Weise zu einem Ganzen zusammenschließen. Es ist der Kreis der Erwartung, der uns hier im Eingange eröffnet und der zugleich durch die letzte Erklärung des Herrn von dem geöffneten Himmel geschlossen und an den größern Kreis der Erfüllung gekettet wird“. Auch hier wird demnach dieser Abschnitt unter einen höhern allgemeinen Gesichtspunkt gestellt, aber dieses Allgemeine ist nur aus ihm selbst abstrahirt, es ist nur die Erwartung, nicht die μαρτυρία des Täufers, wie sie ein wesentliches Moment des Processes ist, welchen der Logos der Welt gegenüber zu durchlaufen hat. Das Allgemeine ist so immer nur etwas Relatives, eine auf eine bestimmte Sphäre sich beziehende Abstraktion, die als solche noch kein Moment der Idee des Ganzen ist. Wenn daher Bauer sagt: „Nicht etwa deßhalb, weil das alles so schön aussieht, und mit so kunstreicher Harmonie ein Glied in das andere übergreift, erklären wir das Ganze für ungeschichtlich, sondern, weil alles Einzelne — und darauf kommt es hier doch allein an, da die Gruppirung der Idee nach im Ganzen und Großen ungefähr mit der Geschichte übereinstimmt – sich uns aufgelöst hat“; so lege dagegen ich umgekehrt das Hauptgewicht nicht auf das Einzelne, das mir für sich betrachtet, kein sicheres Urtheil zu gewähren scheint, sondern auf die Idee des Ganzen,

Die geschichtliche Hauptdifferenz zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern liegt in der großen Verschiedenheit des Schauplatzes der Handlung, darin, daß während bei den Synoptikern Jesus erst am Ende in Judäa und Jerusalem auftritt, er bei Johannes von Anfang an daselbst erscheint. Diese Differenz hat auf die ganze geschichtliche Darstellung unsers Evangeliums den wesentlichsten Einfluß gehabt, und wenn schon die Differenz selbst in Ansehung des Schauplatzes nur aus der Grundidee des Evangeliums erklärt werden kann, so erhält die darauf beruhende Ansicht von dem nichtgeschichtlichen Charakter des Evangeliums ihre vollkommene Bestätigung ebendadurch, daß, wie es der Natur der Sache nach nicht anders seyn kann, mit der Verrückung des Schauplatzes die ganze geschichtliche Handlung aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgekommen ist, und die rechte Haltung verloren hat. Indem das Spätere ein Früheres wird, wird alles vorgerückt, anticipirt, auseinander gezogen; was erst nachher geschehen ist, ist immer ein voraus schon Geschehenes, es kann sich daher immer nur dasselbe wiederholen, und es fehlt der Handlung an dem durch die Sache selbst gegebenen Fortschritt; indem, was erst nachher geschehen ist, schon jetzt geschehen sollte und doch nicht geschehen kann, wird die Handlung in der natürlichen Entwicklung ihrer Folgen willkürlich zurückgehalten, was, wie man meint, nothwendig geschehen mußte, geschieht gleichwohl immer wieder nicht, und als es endlich dazu kommt, fehlt es an den entsprechenden Motiven, weil sie zuvor schon verbraucht sind, und es müssen andere angewendet werden, die sich als ungeschichtlich erweisen. Es entwickelt sich, wie Br. Bauer sehr richtig und treffend bemerkt, die Katastrophe nicht, sondern sie ist sogleich von Anfang an da, alles ist fertig, alle Akte sind im Anfange des Drama schon ausgespielt, und es erscheint nur als Zufall, wenn der Anschlag auf Jesum nicht sogleich ausgeführt, und die Hand, die zum Schlage ausholt, noch so lange Zeit aufgehalten wird. Die drohende Gefahr dieser immer zum Schlage bereiten Macht bringt den Evangelisten selbst in Verlegenheit, er muß sich wundern, daß der Schlag nicht fällt, und er kann

von welcher aus erst das Einzelne richtig zu begreifen ist. Die Idee des Ganzen aber muß auch das Ganze wahrhaft umfassen, denn nur so läßt sich zeigen, wie die ganze Darstellung organisch aus ihr hervorgegangen, und alles Einzelne in einander eingreift. Man kann sich nicht wundern, daß eine Kritik, welche sich nur an das Einzelne hält, und es sich zum Hauptgeschäft macht, das Einzelne in sich aufzulösen, ohne das Aufgelöste aus der Idee des Ganzen zu reconstruiren, nur als negative Kritik betrachtet wird.

sich nur mechanisch äußerlich helfen, indem er zu wiederholtenmalen bemerkt, der Schlag sey immer noch nicht gefallen, weil die Stunde des Herrn noch nicht gekommen war *). Schon 5, 18. ließ der Evangelist die Juden die Absicht hegen, Jesum zu tödten, weil er nicht blos den Sabbath verletzt, sondern auch sich Gott gleichgemacht hatte. Ungeachtet die nachfolgende längere Rede Jesu, bei welcher schon dieß völlig unbegreiflich ist, wie ein so aufgebrachter Volkshaufe sie anzuhören geneigt seyn konnte, nichts weniger als geeignet war, den feindlich gesinnten Gegner auf andere Gedanken zu bringen, geschieht nicht nur nichts, sondern der Evangelist sagt nicht einmal etwas über den Eindruck, welchen die Rede machte, und wie es kam, daß nichts weiteres gegen Jesus unternommen wurde. Unmittelbar darauf treffen wir Jesus, ohne irgend eine geschichtliche Vermittlung, am diesseitigen Ufer des See's Genezareth, um sich an das jenseitige zu begeben, 6, 1. **). Nicht lange hernach aber findet er sich wieder in Jerusalem ein, wo sich nun dieselbe Scene, wie Kap. 5 erneuert, Kap. 7. Es ist in diesem Kapitel von drei gegen Jesum gemachten Anschlägen die Rede. Nach V. 30 wollten ihn die Juden, welche ihn nicht für den Messias halten zu können erklärten, ergreifen, aber niemand legte die Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Nach V. 32 schickten die Pharisäer und Hohenpriester Diener gegen ihn aus, um ihn zu ergreifen, und nach V. 44 sind es wieder Einige, welche ihn ergreifen wollten, aber auch jetzt legte keiner die Hände an ihn, und die Diener der Hohenpriester und Pharisäer kamen nur mit der Versicherung zurück, daß noch nie ein Mensch so geredet habe, wie dieser Mensch. Ist dieß ein natürlicher, denkbarer Hergang der Sache? Es ist nichts motivirt, weder warum diejenigen, welche bei so schwankendem Urtheil des Volks nur darum nicht glaubten, weil sie dieses oder jenes Kriterium der Messianität an ihm vermißten, sogleich seine Todfeinde werden mußten, noch warum die Pharisäer und Hohenpriester, wenn sie schon so ernstliche Anstalten zu seiner Gefangennehmung machten, nichts gegen ihn ausrichteten. Wir sehen hier immer nur einen conatus, welcher nie zum actus wird, ohne daß wir wissen, warum mit allem Wollen und Handeln nichts geschieht. Jesus tritt immer wieder mit andern, die Erbitterung der Juden noch stärker gegen ihn hervorrufenden Reden auf, aber auch jetzt ergreift ihn, wie es 8, 20. wiederholt heißt, niemand, weil seine Stunde noch nicht gekommen war, und selbst, nachdem er das Aeußerste, was gegen die Juden gesagt werden konnte, daß sie

*) A. a. O. S. 173 f.

**) Vgl. Br. Bauer a. a. O. S. 265.

Söhne des Teufels seyen, gesagt, und sowohl dadurch, als durch die Behauptung seiner ihn selbst über Abraham stellenden Präexistenz, sie so sehr gegen sich aufgebracht hatte, daß sie Steine aufhoben, um sie auf ihn zu werfen, hat auch dieß keine weitere Folge, sondern Jesus geht nur aus dem Tempel, um unmittelbar darauf an einem Blinden, an welchem er auf seinem Wege vorbeiging, ein Wunder zu verrichten, das ihn in denselben Conflikt mit seinen Gegnern brachte. Nur darin findet ein gewisser Fortschritt statt, daß es jetzt, wenn auch nicht zum wirklichen Handanlegen, doch zum Herbeitragen und Aufheben von Steinen kommt (8, 59. 10, 31.), um ihn zu steinigen, wobei es aber auch wieder bei dem bloßen conatus bleibt, sowie darin, daß die Erfolglosigkeit der drohenden Gefahr nicht blos durch das Nochnichtgekommenseyn der Stunde, sondern durch ein plötzliches Entschwinden Jesu motivirt wird. Aber gerade diese Wendung läßt uns in das Unhistorische der Sache nur noch näher hineinsehen. Jesus verbarg sich, heißt es 8, 59., und ging aus dem Tempel hinaus, indem er mitten durch sie hindurchging und so weiter ging. Wie haben wir uns diese Entfernung Jesu zu denken? Bei Beantwortung dieser Frage sind die kritisch angefochtenen Worte: *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρῆγεν οὕτως*, nicht ohne Bedeutung. Nach Griesbach's Vorgang hält man sie gewöhnlich für unächt, aber ohne zureichenden Grund. Die Gründe, mit welchen Dr. Paulus ihre Aechtheit vertheidigt hat, verdienen alle Beachtung. Es sind nur wenige kritische Auktoritäten, welche sie weglassen, und zudem solche, zu deren Charakter es überhaupt gehört, mit Rücksicht auf Unverständlichkeit und Anstößigkeit zu ändern, wie namentlich Cod. D. In der That sind es auch eigentlich blos innere Gründe, aus welchen sie von den neuern Kritikern und Interpreten verworfen werden. Sie bleiben, bemerkt Lücke, doch immer ungefügig wegen des voraufgehenden *ἐκρύβη*. Wozu das Verbergen, fragt de Wette, wenn er doch mitten durch sie hindurchging? Allein zu *ἐκρύβη* passen auch schon die jedenfalls ächten Worte: *καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ*, nicht recht. Zwar meint Lücke, der einfache Hergang der Sache sey: Jesus verließ entweder sogleich und eilends (*ἐν κρυπτῷ*) den Tempel (*ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν*), oder er verbarg sich erst augenblicklich unter dem ihm günstigen Haufen, und ging dann, da die feindlichen Juden vielleicht aus Furcht vor dem schützenden Volke sich zerstreut und entfernt hatten, ruhig und unangefochten aus dem Tempel. So kann aber die Sache nicht genommen werden. Wollte man auch *ἐκρ. καὶ ἐξ.* für *ἐν κρυπτῷ ἐξ.* nehmen, so heißt bekanntlich *ἐν κρυπτῷ* nicht eilends, sondern heimlich, ungesehen; und wenn er sich anfangs verbor-

gen, und nachher hinwegbegeben haben soll, so sollten diese nothwendigen nähern Bestimmungen nicht fehlen; wie kann sich aber Jesus unter einem ihm günstigen Haufen verborgen haben, wenn kein solcher Haufe von Anhängern da war, wenn selbst die πεπιστευκότες V. 31 wieder als solche betrachtet werden, die es auf den Tod Jesu abgesehen hatten (V. 37), und wenn einmal die Erbitterung des Volks bis zu einem Steinigungsversuch entbrannt war, wie unmöglich war es an einem so öffentlichen Orte, sich auf einmal der Aufmerksamkeit der aufgebrachten Menge zu entziehen? Erwägt man alles dieß, so kann man die Stelle nicht anders nehmen, als so: er entzog sich dem Anblick, machte sich verborgen oder unsichtbar, und ging so unbemerkt und unangefochten mitten durch sie hindurch. Gegen diese Erklärung läßt sich schlechthin nichts einwenden. Daß man dadurch einen wunderbaren ἀφανισμὸς erhält, ist kein Grund dagegen, da ja das Wunderbare zum Charakter des johanneischen Evangeliums gehört. Hat die alte Kirche in diesem Entschwinden etwas Doketisches gesehen, so dient uns dieß nur zur Erklärung davon, wie diese Worte da und dort weggelassen werden konnten, wie sie aber bei der Scheu vor dem Doketischen hätten hereinkommen sollen, läßt sich nicht denken. Die Vermuthung, daß sie nur aus Luc. 4, 30. hieher gezogen worden sind, hat nichts für sich, wohl aber mag der Evangelist eben diese Stelle vor Augen gehabt, und das schon bei Lucas räthselhafte Verschwinden Jesu nach seiner Weise mehr gesteigert haben. Man sollte daher nicht länger darüber im Zweifel seyn, daß der Evangelist das Räthsel, indem auch jetzt nicht geschehen ist, wozu doch in den aufgehobenen Steinen schon alle Anstalten getroffen waren, hier durch ein doketisches Verschwinden löst, wodurch er uns nur einen neuen Beweis davon gibt, wie sehr es dem an sich schon so schwankenden Boden seiner evangelischen Geschichte an fester historischer Realität fehlt. Das Historische verflüchtigt sich zum Doketischen, worüber wir uns nicht einmal wundern können, da den Evangelisten seine Theorie von der Person Christi, worauf früher schon aufmerksam gemacht worden ist, in dem Leiblichen des Erlösers nur eine sehr durchsichtige Erscheinungsform seiner Persönlichkeit erblicken lassen konnte. Daher geschieht es auch nicht blos in der genannten Stelle, daß er uns aus der historischen Wirklichkeit auf diese Weise herausfallen läßt, derselbe Fall eines plötzlichen ἀφανισμὸς dieser Art ist auch 10, 39. und 12, 36. anzunehmen. Ja, es findet sich noch eine Stelle, welche unter denselben Gesichtspunkt zu stellen ist, und aus welcher sich erst über diese noch so wenig beachtete Seite des johanneischen Evangeliums eine klare Vorstellung gewinnen läßt.

So räthselhaft in den genannten drei Stellen das Verschwinden Jesu ist, so räthselhaft ist sein Erscheinen 7, 10 f. Man geht sehr leicht über diese Stelle hinweg, wenn man meint, sie sey dadurch erklärt, daß man sagt, οὐ φανερῶς heiße nicht in dem gewöhnlichen Carawanenzuge, und auf dem gewöhnlichen Wege, vergleichungsweise sage Johannes ὡς ἐν κρυπτῷ, man habe dieß Hinaufgehen gleichsam ein verborgenes, heimliches nennen können. Denn nicht blos auf seine damalige Reise nach Jerusalem bezieht sich das ἐν κρυπτῷ, sondern auch auf sein Auftreten daselbst. Man kennt ihn ja anfangs nicht als den, der er ist, so allgemein bekannt er schon damals war, mit so gespannter Aufmerksamkeit man ihn auf dem Feste erwartete (V. 12). Man weiß nicht, wer er ist, als er im Tempel erschien und lehrte, man sieht in ihm nur einen Unbekannten, von welchem man nur so viel weiß, daß er kein Schüler jüdischer Lehrer ist *). Ja, so wenig haben sie auch nur eine Ahnung davon, daß dieser Lehrende eben der von ihnen auf dem Feste erwartete Jesus ist, daß sie die Frage, mit welcher Jesus nun schon im Begriff ist, sein Incognito abzulegen: τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; für eine widersinnige erklären. In welchen Widerspruch würde der Evangelist mit sich selbst gekommen seyn, wenn er die Juden die schon früher gegen Jesum ausgesprochenen Absichten hier so gänzlich hätte vergessen lassen? Offenbar konnte er sie hier nur darum ignoriren, weil Jesus sich hier noch gar nicht in seiner eigentlichen Gestalt zu erkennen gab. Die Erklärer suchen sich zwar dadurch zu helfen, daß sie V. 15 unter den Ἰουδαῖοι die Schriftgelehrten verstehen, denen alles darauf ankam, das Volk über ihn irre zu machen, und V. 16 unter dem ὄχλος den auswärtigen Volkshaufen, welcher, unbekannt mit den Planen der pharisäischen Partei, sich selbst keiner bösen Absicht bewußt war, welchem V. 25 die Einwohner von Jerusalem sehr passend als diejenigen gegenüberzustehen scheinen, die besser wissen, als der meist galiläische ὄχλος, was die Hierarchen im Sinne haben. Allein theils ist eine solche Unterscheidung zwischen Ἰουδαῖοι und ὄχλος etwas willkürlich, theils sieht man, auch wenn der ὄχλος großentheils aus Galiläern bestand, nicht recht ein, warum ihn diese nicht erkannten, und warum sie mit den Planen der Juden gegen ihn so unbekannt waren, wenn doch die ὄχλοι ein so

*) Nur als Unbekannten, nicht als Ungelehrten wollen ihn die Juden (nicht gerade die Schriftgelehrten, wie Lücke meint, es ist ja nur von Ἰουδαῖοι die Rede) mit der Frage V. 15.: πῶς οὗτος γράμματα οἶδε, μὴ μεμαθηκώς; bezeichnen. Sie wundern sich ja über seine Lehre und seine Kenntniß der γράμματα, die sie an diesem Fremden nicht begreifen können, weil er ihnen nicht als Schüler eines Rabbi bekannt ist.

lebhaftes Interesse für Jesus hatten, wie V. 12 ausdrücklich gesagt wird. Wenn sie aus Furcht vor den Juden sich nicht einmal offen über Jesus zu äußern wagten, so mußten sie doch auch wissen, welche Absichten sie gegen ihn hatten. Gesetzt aber auch, die ὄχλοι seyen als Galiläer weniger damit bekannt gewesen, so mußten doch in jedem Falle die Ἰουδαῖοι ihn als den, der er war, erkennen, aber gerade diese sprechen ja von ihm, als einem ihnen völlig Unbekannten. Daß aber die Einwohner von Jerusalem ihn zuerst als den erkannten, welchen die Juden zu tödten suchten (V. 25), kann nicht befremden, ihnen mußte, als Jesus sich in seiner eigentlichen Gestalt zu erkennen gab, die Identität seiner Person zuerst in die Augen fallen, daß sie aber dieser Identität erst in dem Moment, von welchem V. 25 die Rede ist, sich bewußt wurden, beweist ja gerade, daß auch sie bisher nicht wußten, wer der war, der hier vor ihnen aufgetreten war. Alles dieß läßt sich nur daraus erklären, daß Jesus, um οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ in Jerusalem zu erscheinen *), eine Gestalt angenommen hatte, in welcher er nicht sogleich als der, der er war, erkannt werden konnte, eine Erscheinungsweise, welche auf dem Standpunkt unsers Evangeliums gar nichts Befremdendes haben kann, denn, warum soll Jesus, so gut er nach den genannten Stellen plötzlich verschwinden oder sich eine Gestalt geben konnte, in welcher er ungesehen oder unerkannt mitten durch seine Feinde hindurchging, nicht eben so gut damals in Jerusalem so erschienen seyn, daß er nicht sogleich persönlich erkannt werden konnte? Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich auch die Handlungsweise Jesu V. 6 f., wenn er auf die Aufforderung seiner Brüder, nach Judäa zu gehen, ihnen zuerst erklärt, daß er nicht auf das Fest gehe, weil seine Zeit noch nicht erfüllt sey, demungeachtet aber wenige Tage nachher auf dasselbe Fest nach Jerusalem sich begibt, vollkommen rechtfertigen. Der Widerspruch zwischen V. 8 u. 10 drängt sich immer wieder auf, wenn man ihn nur durch die willkürliche Annahme heben will, nach ἀναβαίνω sey νῦν zu ergänzen, oder das Präsens in seinem strengsten Sinn zu fassen.

*) Ὡς heißt nicht blos gleichsam, so zu sagen, sondern es drückt, wie auch sonst, die subjektive Beziehung aus: er kam so, wie einer kommen muß, welcher nicht erkannt seyn will, und auch wirklich nicht erkannt wird. Es soll nicht gesagt werden, daß er an sich verborgen war, gar nichts von ihm gesehen wurde, sondern nur, daß man in der Gestalt, in welcher er erschien, ihn als den nicht erkannte, der er war. Ὡς bezeichnet die Beziehung auf das vorstellende und denkende Bewußtseyn, wie z. B. 1, 14. die δόξα des Logos ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός die δόξα ist, die der Logos haben mußte, wenn seine δόξα als die δόξα des Eingebornen gedacht werden sollte.

Ist denn, wenn er nachher doch hinaufgeht, in der kurzen Zwischenzeit zwischen V. 8 u. 9 sein καιρὸς, von welchem er sagt, er sey noch nicht da, nun auf einmal da gewesen, besonders wenn man dem καιρὸς mit Lücke die Nebenbedeutung der Leidensstunde gibt? Oder wenn καιρὸς, wie de Wette bemerkt, der geeignete Zeitpunkt, sich der Welt zu zeigen, seyn soll, so ist ja, als Jesus nach Jerusalem geht, gerade dieß nicht der Fall, daß er sich jetzt der Welt zeigt, weil er ού φανερῶς, ἀλλ᾽ ὡς ἐν κρυπτῷ hinaufgeht. Mit Bruno Bauer aber zu sagen: „der Evangelist befriedige auch einmal das Interesse, ein Beispiel zu geben, wie der Herr jeden äußern Antrieb, auch wenn er von den nächsten Verwandten ausging, zurückgewiesen habe, weil er sich nur durch sein Bewußtseyn vom göttlichen Rathschluß leiten lasse, andererseits lasse er den Herrn nach dem Feste gehen, weil er ihn zu Jerusalem in das folgende Gespräch und in mehrere Collisionen mit den Volksparteien verwickeln wolle" *), heißt nur den Evangelisten zum gedankenlosesten Schriftsteller machen. Die Lösung des vermeintlichen Widerspruchs ist einzig darin zu suchen, daß das ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτὴν οὐ φανερῶς ἀλλ᾽ ὡς ἐν κρυπτῷ geschah. Wenn der Evangelist die Brüder Jesu V. 3 f. zu ihm sagen läßt: er solle Galiläa verlassen und sich nach Judäa begeben, damit auch seine Jünger seine Werke sehen, denn niemand thue im Verborgenen etwas, wenn er doch die Absicht habe, eine öffentliche Rolle zu spielen, er solle sich selbst der Welt offenbaren, so ist hier schon an ein solches öffentliches Auftreten in Jerusalem gedacht, wie das bei seinem von dem Evangelisten selbst (12, 9 f.) geschilderten Einzug war. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß Jesus, nachdem er bisher noch abwechselnd theils in Galiläa, theils in Judäa gewirkt hatte (so viel räumt unser Evangelist der synoptischen Darstellungsweise ein, so groß sonst seine Differenz von ihr in diesem Punkt ist), mit der Reise V. 10 Galiläa auf immer verläßt. Schon damals also, könnte man denken, hätte sein Auftreten in Jerusalem denselben öffentlichen Charakter haben sollen, welchen es nachher wirklich hatte. Der Evangelist aber läßt ihn, indem er jetzt im Begriffe ist, den eigentlichen Schauplatz seiner messianischen Thätigkeit auf immer zu betreten, absichtlich zuerst ἐν κρυπτῷ erscheinen, mit Rücksicht auf die Vorstellung der Juden, daß man vom Messias, wenn er komme, nicht wissen werde, woher er sey, um dem Unglauben der Juden auch diesen Vorwand zu ihrer Entschuldigung abzuschneiden, es habe seiner Erscheinung ein Kriterium der Messianität gefehlt, wodurch sie zum Glauben an ihn hätten kommen können. Dann erst, nach-

*) A. a. O. S. 270.

dem auch dieses Kriterium ohne Wirkung für den Glauben der Juden gewesen, Jesus somit auch in dieser Hinsicht von seiner Seite das Seinige gethan hatte, und nun keine weitere Ursache hatte, sich den Juden nicht in seiner wahren Gestalt zu erkennen zu geben, läßt der Evangelist mit demselben Kriterium die Juden ihren Unglauben motiviren, um damit den deutlichen Beweis davon zu geben, wie alles, was die Juden gegen die Messianität Jesu geltend machten, nur ein leerer nichtiger Vorwand zur Beschönigung ihres weit tiefer liegenden Unglaubens war. Im Interesse einer solchen Darstellung lag es, Jesum zuerst ἐν κρυπτῷ in Jerusalem erscheinen zu lassen *). Es geht daher aus dem gan=

*) Als Jesus zum erstenmal nach Jerusalem kam (2, 13 f.), kam er noch ganz als ein Unbekannter, niemand wußte, wer er war. Was er damals that, erregte zwar Aufsehen, aber es hatte noch keine weitere Bedeutung, und wenn auch wegen der geschehenen Zeichen schon Viele an ihn glaubten, so bemerkt doch der Evangelist (2, 24.) ausdrücklich, er selbst habe sich niemand anvertraut, d. h. sich nicht als den, der er war, als Messias, zu erkennen gegeben. Auch in der Unterredung mit Nikodemus lenkt Jesus die Aufmerksamkeit ganz von seiner Person auf die Sache ab. Bei der zweiten Reise nach Jerusalem (5, 1.) weiß man gleichfalls noch nicht, wer er ist, erst durch das geschehene Wunder wird man auf ihn aufmerksam, und wenn nun auch schon Jesus mit bestimmteren Erklärungen über seine Person auftritt, so ist doch sein damaliger Aufenthalt in Jerusalem eine so momentane Erscheinung, daß der Evangelist selbst nicht das Geringste darüber bemerkt, welche Wirkung eine solche, im vollen Bewußtseyn seiner messianischen Würde gegebene Erklärung, wie sie die Rede 5, 19—47. enthält, gehabt habe. Es ist auffallend, wie abgebrochen die Erzählung des Evangelisten über sein damaliges Kommen und Gehen ist. Er sagt nur, aus Veranlassung eines Festes sey er nach Jerusalem gereist, und ohne auch nur zu sagen, daß er Jerusalem und Judäa verlassen, und sich wieder nach Galiläa begeben habe, läßt er ihn 6, 1. über den See Genezareth setzen. Erst Kap. 7 erfahren wir etwas Näheres über den Eindruck, welchen seine letzte Reise nach Jerusalem daselbst zurückgelassen hatte. Man fragt nun schon neugierig nach ihm, er ist der Gegenstand des allgemeinen Volksgesprächs, man urtheilt sehr verschieden über ihn, und sieht mit gespannter Erwartung seinem Erscheinen auf dem Feste entgegen. Wenn er nun gleichwohl auftritt, ohne daß man weiß, wer er ist, ihn, wie absichtlich, gar nicht kennen will (7, 15.), wie läßt sich verkennen, daß nun hier eben das stattfindet, was Jesus beabsichtigte, als er οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ nach Jerusalem sich begeben wollte? Er wollte sie absichtlich im Zweifel über seine Person lassen, sich ihnen sogar unkenntlich machen, um ihre Gesinnungen zu prüfen, weil die Zeit des φανερῶς ἀναβαίνειν noch nicht gekommen war, nämlich eines solchen, wie das bei seiner vierten oder letzten Reise nach Jerusalem war, als

zen Zusammenhang der johanneischen Darstellung deutlich genug hervor, daß Jesus, wenn er sagt, er gehe nicht auf das Fest, weil seine Zeit noch nicht erfüllt sey, nur ein solches ἀναβαίνειν meinen kann, wie seine Brüder von ihm verlangten, ein φανερῶς ἀναβαίνειν, oder ein φανερῶν ἑαυτὸν τῷ κόσμῳ, wie ein solches erst am Ende geschehen sollte, und es steht demnach hiemit keineswegs im Widerspruch, daß Jesus nachher dennoch, aber erst nachdem das Fest seinen Anfang schon genommen hatte (V. 13), und ein öffentliches Auftreten dieser Art nicht mehr stattfinden konnte (12, 9. hält ja Jesus seinen Einzug noch vor dem Fest), ἐν κρυπτῷ in Jerusalem erschien, sondern der Evangelist gibt selbst in den Worten: ἀνέβη εἰς τὴν ἑορτὴν ὀ φανερῶς, ἀλλ᾽ ὡς ἐν κρυπτῷ den klaren, vollkommen genügenden Aufschluß über diesen scheinbaren Widerspruch, sobald man nur in den Pragmatismus seiner Darstellung sich hineinzufinden weiß. Ist aber dieser Pragmatismus, wie gezeigt worden ist, von einem gewissen doketischen Element nicht freizusprechen, so ist ebendamit nachgewiesen, wie die evangelische Geschichte unsers Evangelisten gerade da, wo sie in ihrer Differenz von den Synoptikern ihre eigentliche

er mit der offenen Erklärung, daß er der Messias sey, und mit allen Zeichen der messianischen Würde, mit allen Prädikaten, welche die Juden selbst als ächt messianisch anerkannten, seinen Einzug in Jerusalem hielt (12, 12 f.). Wir sehen auch hierin die Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten, seine evangelische Geschichte in einer bestimmten Folge zusammengehörender Momente fortschreiten zu lassen. Die Art und Weise, wie er sich als Messias dem Bewußtseyn des Volkes darstellt, mußte, damit alles geschehe, was die Juden nach ihrem eigenen messianischen Volksbewußtseyn nöthig hatten, um ihn als Messias anzuerkennen und an ihn zu glauben, diesen bestimmten Gang nehmen, und eines dieser Momente ist nun auch das ὡς ἐν κρυπτῷ ἀναβαίνειν, weil eines der verschiedenen jüdischen Messias-Kriterien auch dieß ist, daß man nicht weiß, wer er ist, und woher er kommt. So trat er also auch ὡς ἐν κρυπτῷ auf, aber nur ὡς ἐν κρ., weil es geheim und nicht geheim war, je nachdem man es nahm, oder weil es gleichsam nur eine für das erste Auftreten angenommene Maske war, welche er bald nachher selbst fallen ließ, vergl. V. 28 und 37. — Was will es nun heißen, wenn Bleek Beitr. S. 106 meint, jedenfalls trage die Darstellung des Evangelisten gerade in ihrer scheinbaren Schwierigkeit hier durchaus den Charakter einer einfachen Geschichtserzählung an sich, nichts weniger als den von etwas künstlich Gemachtem, und es sey nur ein Zeichen großer Befangenheit und despotischer Willkür, wenn ich behaupte, und ohne Beweis Glauben dafür fordere, daß die Aufforderung der unglaubigen Brüder an den Herrn, nach Jerusalem zu gehen, nur Einkleidung von Seiten des Evangelisten sey.

historische Basis haben sollte, in der Darstellung der Begebenheiten, welche den wesentlichen Inhalt des öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem vor seinem Leiden ausmachen, über alle Grenzen der historischen Wahrscheinlichkeit hinausgeht. Da der Beweis hievon an Hauptpunkten der evangelischen Geschichte unsers Evangelisten gegeben ist, so ist nicht nöthig, noch weiter in Einzelnheiten einzugehen, welche nur dasselbe Resultat geben könnten. Es mag hier nur noch an die Erzählung Kap. 9 erinnert werden, in welcher die den historischen Hergang der Sache nach einer bestimmten Tendenz construirende Hand des Evangelisten so deutlich als sonst irgendwo zu sehen ist.

Bei der Frage nach der innern Wahrscheinlichkeit des Inhalts des johanneischen Evangeliums kommen noch besonders die Reden in Betracht, welche Jesu in den Mund gelegt werden und eine so bedeutende Stelle in demselben einnehmen. Es ist dieß derjenige Punkt, in Ansehung dessen schon längst der Kritik so große Zugeständnisse gemacht werden mußten, daß es nicht möglich ist, die weitern von selbst sich ergebenden Consequenzen abzuschneiden. Daß die johanneischen Reden Jesu von Jesu wirklich so gehalten worden sind, wie der Evangelist sie Jesum halten läßt, wagen selbst die entschiedensten Vertheidiger der historischen Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangeliums nicht mehr zu behaupten. Es kann nicht geläugnet werden, daß diese Reden einen unhistorischen Charakter an sich tragen, daß wir in ihnen nicht sowohl Jesum als vielmehr nur den Evangelisten reden hören, daß in jedem Fall der Subjektivität des letztern ein sehr großer Antheil an ihnen zuzuschreiben ist. Dieß muß allgemein zugegeben werden, aber der Anerkennung dieser unbestreitbaren Thatsache wird sodann sogleich eine Wendung gegeben, durch welche das Zugestandene nicht blos so viel möglich beschränkt, sondern im Grunde wieder ganz zurückgenommen wird. „Indem wir," sagt Lücke *), „die absolute wörtliche Authentie der längern Reden und Unterredungen Jesu bei Johannes aufgeben, heben wir die wesentliche Glaubwürdigkeit derselben nicht auf. Vielmehr wird diese dadurch zunächst begreiflicher, gleichsam menschlicher, und so auch sicherer für die Wissenschaft, sodann aber, indem sie der synoptischen gleichmäßiger wird, mit dieser vereinbarer und zusammenhaltiger. Und so gewinnen wir für das Ganze wieder, was wir im Einzelnen nachlassen. Die Treue, ja Aengstlichkeit, womit Johannes auch nicht verstandene Worte Jesu referirt, leistet Bürgschaft, daß er auch die längeren Reden, ihrem wesentlichen Inhalte nach, treu mittheilt. Beachten wir dabei besonders noch dieß,

*) Th. I. S. 245 f.

daß Johannes mit der Lebendigkeit und anstrebenden Anschaulichkeit eines unmittelbaren Zeugen und mit dem Bewußtseyn des Lieblingsjüngers, in das Leben und den Geist seines Meisters eingedrungen zu seyn, erzählt, so weiß ich bei der Sicherheit der kirchlichen Tradition in der That nicht, was man mehr fordern kann, um die feste Ueberzeugung zu gewinnen, daß wir in dem Evangelium des Johannes, wo nicht mehr als in den synoptischen, doch ebenso gut aus reinen Quellen und reiner Hand die wahre Geschichte Jesu Christi besitzen." Bei dieser Weise zu argumentiren ist allerdings die schwierige Frage sehr leicht abgemacht. Setzt man als schon entschieden und ausgemacht voraus, daß nicht nur das Evangelium von einem unmittelbaren Zeugen verfaßt, sondern auch derselbe, als ein Lieblingsjünger Jesu, in den Geist des Meisters am meisten eingedrungen ist, so ist nichts natürlicher als die Annahme, daß auch die Reden Jesu ächt geschichtlichen Inhalts sind, ja, man sagt hiemit eigentlich nur idem per idem, und die Frage kann nur noch den formellen Unterschied betreffen, ob der Inhalt der Reden Jesu mehr oder minder wörtlich wiedergegeben ist. Wer wird aber so argumentiren, daß er zur Voraussetzung macht, was nur Resultat der Untersuchung seyn kann? Ist dieß nicht offenbar der Fall, wenn die kurzen Reden Jesu, ein Ausspruch, wie 2, 19., bei welchem doch Alles erst darauf ankommt, ob er von Jesu wirklich so gethan worden ist, wie der Evangelist angibt, geradezu die Bürgschaft für die Aechtheit der längern seyn sollen? Die Reden des johanneischen Evangeliums sind ein zu wichtiges Moment für die Frage über den Ursprung desselben, als daß sie davon getrennt und der Ursprung des Evangeliums schon zur Voraussetzung für die Reden gemacht werden könnte. Die Frage kann daher nur so gestellt werden: wie die eigene Erscheinung, welche wir in diesen Reden vor uns haben, daß sie in demselben Verhältniß von dem Charakter der Reden Jesu bei den Synoptikern sich unterscheiden, in welchem sich in ihnen die Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums ausdrückt, zu der Voraussetzung seiner historischen Glaubwürdigkeit sich verhält? Weiß man zur Beantwortung dieser Frage nichts anderes zu sagen, als nur dieß: die Reden seyen authentisch, nur nicht wörtlich, so ist hiemit nicht das Geringste gesagt, da dasselbe auch von den synoptischen Reden zu sagen ist, deren wörtliche Authentie Niemand wird behaupten können; die Differenz, die erklärt werden soll, wird hiemit nur um so offener dargelegt. Soll dagegen die Frage, um welche es sich handelt, um so mehr durch den unmittelbaren Zeugen und den Lieblingsjünger gelöst werden, so ist klar, daß hiemit nur das alte Lied

von dem unbedingten Vorzug des johanneischen Evangeliums vor den synoptischen wieder angestimmt wird. Ist der Evangelist, als der Lieblingsjünger Jesu, tiefer als irgend ein Anderer in den Geist Jesu eingedrungen, so haben wir auch in seinen Reden den ächten Typus der Reden Jesu, und es kann nur der geistigen Beschränktheit und Unfähigkeit der Synoptiker zugeschrieben werden, daß sie sich nur an diese niedrige, populäre Seite der Lehrweise Jesu halten, oder sie wohl gar erst in diese Sphäre herabgezogen haben. Man hat dann nicht einmal nöthig, von der wörtlichen Authentie der johanneischen Reden viel aufzugeben, denn warum sollten sie, wenn sie das Gepräge der Authentie in so hohem Grade an sich tragen, nicht auch wörtlich authentisch seyn, da der Grund, warum sie es nicht seyn könnten, nur den Synoptikern zur Last fallen würde? Aber wie steht es denn nun mit dem schon gemachten Zugeständniß, daß die Subjektivität des Apostels auf die Darstellung der Reden Jesu im Allgemeinen einen bedeutenden Einfluß gehabt habe, daß Jesus in dem johanneischen Evangelium so rede, wie ihn der Lieblingsjünger in seinen spätern Jahren verstand, wie er ihn sich vorzustellen, ihn gleichsam zu sich reden zu lassen gewohnt war, daß er besonders überall in den längeren und schwierigeren Reden seine Hand dazwischen habe u. s. w. *)? Ist einmal so viel Subjektives in diesen Reden, wer bürgt uns dafür, daß nicht am Ende Alles subjektiv ist? Die Möglichkeit wenigstens kann man sich nicht verbergen, denn welches Kriterium hätten wir, das Objektive vom Subjektiven zu unterscheiden? Der Evangelist läßt ja Jesum nur reden, wie er sich ihn vorstellte. Alles ist also durch seine Subjektivität hindurchgegangen und von ihr irgendwie afficirt, und wenn man nun etwa auch sagen wollte, bei einem Apostel, einem unmittelbaren Zeugen, und vollends bei dem Lieblingsjünger könne doch seine Subjektivität nicht so sehr das Ueberwiegende und Substanzielle geworden seyn, daß wir nicht, ungeachtet derselben, diese Reden als ächte Reden Jesu ansehen dürften, so wäre die Sache nur umzukehren, und aus der Unmöglichkeit, daß ein Apostel sich so sehr dem Zuge seiner Subjektivität überlassen habe, nur der Schluß zu ziehen, daß ein Apostel nicht der Verfasser des Evangeliums seyn könne. In jedem Falle haben wir, wenn einmal so viel zugegeben ist, keine Grenzlinie mehr, durch welche diese letzte Consequenz abgeschnitten werden könnte. Sie liegt von selbst in den Prämissen, und man darf nur sehen, mit welchen schlechten, in der That kaum der Anführung werthen Argumenten Kritiker, wie Lücke und Neander, ihr vorzubeugen

*) A. a. O. S. 242 f.

suchen, um sich zu überzeugen, wie die Sache steht. „Wären die Reden Jesu," sagt Lücke, „von Johannes frei componirt, d. h. im Geiste Jesu den äußern Verhältnissen gemäß erdichtet, so wäre unerklärlich, daß, obgleich Johannes nicht aus den drei ersten Evangelien schöpfte, doch mehrere Aussprüche Jesu sich fast wörtlich in den drei ersten Evangelien wiederfinden." Welcher vernünftige Grund spricht denn dagegen, daß der Verfasser des Evangeliums, auch wenn er die Reden frei componirte, einzelne Aussprüche Jesu, sey es aus der synoptischen Tradition, oder aus unsern synoptischen Evangelien, welche ihm gar nicht so unbekannt waren, wie Lücke meint, aufnahm? „Sodann aber, wenn Johannes einmal Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, warum mischt er nicht häufiger längere Reden ein, und benutzt z. B. die treffliche Gelegenheit Joh. 7, 38. nicht dazu?" Man sollte denken, es seyen in jedem Falle der längeren Reden bei Johannes, über deren Monotonie so oft geklagt wird, genug. Oder soll es denn zum Wesen einer solchen Composition gehören, daß die Reden, die ihr Produkt sind, ohne Ziel und Maaß in's Endlose fortgehen? Woher weiß denn Lücke, daß Joh. 7, 38. eine so treffliche Gelegenheit zur Einschiebung einer längeren Rede war? Bei näherer Betrachtung zeigt ja der Zusammenhang, der ganze Fortschritt der Handlung in dieser Stelle, daß es dem Evangelisten nicht um eine lange Rede, sondern nur um einen recht emphatischen und prägnanten Ausspruch Jesu zu thun seyn konnte. Welche Vorstellung muß man sich von einer künstlerischen Composition machen, wenn man behaupten will, „die nicht zu berechnende Abwechslung kürzerer Aussprüche mit längeren Reden und Unterredungen in dem Evangelium sey schwer zu erklären, wenn sie keine historische Wahrheit habe?" Daß sich ferner mit einer freien Fiction auch die fast ängstliche Treue des Johannes nicht reimen soll, auch früher nicht verstandene Aussprüche Christi mitzutheilen und dabei ausdrücklich zu bemerken, daß er sie erst später recht verstanden habe, ist nur eine Behauptung, bei welcher die eben in Frage stehende Treue des Evangelisten in der Mittheilung solcher Aussprüche schon als erwiesene Thatsache vorausgesetzt wird. Gleicher Art ist, was Neander zur Erledigung dieser Frage, welche gewiß in einem „Leben Jesu" eine genauere Erwägung verdient hätte, beiläufig bemerkt *): „Wenn auch der Evangelist in einer Stelle, wie Joh. 3, 16 — 21., von Jesu selbst nicht gesprochene Worte hinzugesetzt hätte, so finden wir doch darin auf jeden Fall keinen Mangel der Ehrfurcht vor dem Herrn, sondern ein Zeichen seines von

*) A. a. O. S. 404.

Liebe zu ihm überströmenden Gefühls, seiner vertrauten Gemeinschaft mit demselben und seines eigenthümlichen, die Grenze zwischen dem Objektiven und Subjektiven so scharf zu bezeichnen nicht geeigneten Geistes. Wir würden dadurch verlieren, wenn nicht diese Subjektivität das treue Organ des Geistes Christi wäre, und sich nicht so ganz aus der Anschauung des Lebens Christi herausgebildet hätte.“ So kann man nur urtheilen, wenn man sich subjektiv von der Voraussetzung gar nicht losmachen kann, daß die in Frage stehenden johanneischen Reden die ächten Reden Jesu seyn müssen, aber eben deßwegen ist ein solches Urtheil auch nur ein rein subjektives, kein kritisches. Von einem wirklichen Verlust könnte doch nur dann die Rede seyn, wenn schon vorausgesetzt werden müßte, daß der Evangelist die Reden Jesu mit aller historischen Treue mitgetheilt hat. Aber gerade dieß ist ja die kritische Frage, würde nun auch ihr Resultat nur ein verneinendes seyn können, so wäre doch hierin in keinem Falle ein Verlust, sondern nur ein Gewinn zu sehen, weil, wie Lücke sehr richtig sagt, wo die Wahrheit gewinnt, die Sache des Evangeliums nie verlieren kann. Und wie kann man denn die Subjektivität des Evangelisten geradezu das treue Organ des Geistes Christi nennen, wenn man zugleich das Eigenthümliche seines Geistes darin erkennen muß, daß er nicht geeignet war, die Grenze zwischen dem Objektiven und Subjektiven so scharf zu bezeichnen? Wo Objektives und Subjektives so unbestimmt in einander zerfließen, kann zuletzt alles ebenso gut subjektiv als objektiv seyn.

Man behauptet daher in der That nichts Anderes, als was auch die Vertheidiger der Authentie des johanneischen Evangeliums nach dem allgemeinen Eindruck, welchen diese Reden auf sie machen, behaupten und nur in seiner Consequenz nicht zugeben wollen, wenn man den johanneischen Reden Jesu keinen historischen Charakter zuerkennen kann. Der Hauptgrund, auf welchem dieses Urtheil auf dem Standpunkt unserer Untersuchung beruht, ist, daß in einer Darstellung der evangelischen Geschichte, welche, wie die johanneische, nach allen Ergebnissen der bisherigen Untersuchung überhaupt keinen streng historischen Charakter an sich trägt, sondern eine bestimmte ideelle Tendenz verfolgt, voraus schon keine Wahrscheinlichkeit für die Annahme vorhanden seyn kann, der Evangelist mache gerade in den Reden Jesu nur den historischen Referenten, da vielmehr gerade hier die aus seinem Evangelium hervorblickende freie ideelle Composition den freiesten Spielraum haben mußte, aber auch abgesehen von dieser allgemeinen Ansicht, welche ja selbst erst durch

die Frage über die Reden Jesu noch weiter festgestellt werden soll, kommen hauptsächlich folgende Momente in Betracht:

1. Reden können nicht historisch seyn, welche mit Thatsachen zusammenhängen, welche selbst nicht für historisch gehalten werden können. Fast alle längeren Reden Jesu sind nach der Darstellung unsers Evangeliums in Jerusalem gehalten, wie können sie aber wirklich daselbst gehalten worden seyn, wenn die Voraussetzung, auf welcher sie beruhen, sich als eine völlig unhistorische zeigt, daß der Schauplatz der Thätigkeit Jesu schon in so früher Zeit in Judäa und Jerusalem war, wenn die ganze Differenz, welche hierin zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern stattfindet, gar nicht als eine historische angesehen werden kann? Es fehlt somit diesen Reden an allem historischen Boden, und wenn man etwa auch annehmen wollte, sie seyen nur an einem andern Orte und zu einer andern Zeit, doch in jedem Falle wirklich von Jesu so gehalten worden, so ist diese Annahme von selbst dadurch ausgeschlossen, daß diese Reden, wenn sie nicht unter diesen bestimmten Verhältnissen, unter welchen sie gehalten seyn sollen, vor diesem bestimmten Publikum, auch wirklich gehalten worden sind, alle ihre Haltung und Bedeutung verlieren müßten, und wir gar nicht mehr wissen könnten, wie wir sie zu nehmen haben. Es steht und fällt demnach die Aechtheit und der historische Charakter dieser Reden schon mit der Entscheidung der Hauptfrage über die Differenz unsers Evangelisten und der Synoptiker in Hinsicht des Hauptschauplatzes der Thätigkeit Jesu, je nachdem dieselbe auf die eine oder die andere Seite fällt, auf welche Seite sie aber allein fallen kann, auf welcher daher auch allein die historische Wahrheit liegen kann, bedarf keines weitern Beweises.

2. Reden können nicht historisch seyn, welchen, wenn sie wirklich so gehalten worden wären, alle Zweckmäßigkeit des Vortrags und alle Natürlichkeit der Verhältnisse gefehlt haben würde. Das absolut Erste, worauf bei jedem Vortrag gesehen werden muß, ist unstreitig die Möglichkeit des Verständnisses. Welche Vorstellung müßten wir uns aber über die Lehrweisheit Jesu machen, wenn Jesus keine andern Lehrvorträge gehalten hätte, als nur solche, wie ihn unser Evangelist vor den verschiedenen Zuhörern, vor welchen diese Reden gehalten worden seyn sollen, im Ganzen immer wieder auf dieselbe mehr oder minder unverständliche Weise halten läßt? Es ist dieß ein Moment, das als Kriterium des Charakters dieser Reden nicht stark genug hervorgehoben werden kann. Hätte Jesus wirklich so gesprochen und gelehrt, wir könnten in der

That nichts natürlicher und begreiflicher finden, als daß seine Lehrthätigkeit keinen bessern Erfolg gehabt hat, nur würde die Schuld hievon nicht auf die Unempfänglichkeit des Volks, sondern nur auf die Unzweckmäßigkeit der Lehrweise Jesu fallen. Denn wie konnten Aussprüche und Reden verstanden werden, welche auf damals noch künftige Begebenheiten, den Tod und die Auferstehung Jesu, dunkel und geheimnißvoll anspielten, und sich in einem Kreise von Vorstellungen und Ausdrücken bewegten, für welche der Schlüssel der Verständlichkeit nur auf dem Standpunkt einer spätern Zeit gegeben war? Man nehme gleich den ersten Ausspruch dieser Art 2, 19. Was ist es denn, was die Ausleger zu einer so unnatürlichen Erklärung bestimmt, daß sie im Widerspruch sowohl mit dem klaren Sinn der Worte, als auch der von dem Evangelisten selbst ausdrücklich gemachten Bemerkung die Stelle etwas ganz Anderes sagen lassen wollen? Nichts anderes, als das offene Geständniß, daß Jesus, wenn er wirklich so gesprochen hätte, den Juden eine durchaus zweckwidrige und unverständliche Antwort gegeben haben würde. Und doch spricht er unmittelbar darauf vor Nikodemus auf eine ebenso geheimnißvolle und unter den damaligen Verhältnissen unverständliche Weise von seiner Erhöhung am Kreuz, was hier um so auffallender ist, da die von Nikodemus schon gegebene Probe seiner Unfähigkeit für solche Dinge ihn um so mehr hätte abhalten sollen, so schwachen Kräften noch weit Schwereres zuzumuthen. Dasselbe, nur in noch höherem Grade, ist der Fall bei der in Kap. 6 enthaltenen Rede, in welcher Jesus den ungebildeten, grobsinnlichen galiläischen Volkshaufen nach einer Reihe der krassesten Mißverständnisse, wie recht absichtlich seiner Stumpfheit zum Trotz, an die äußerste Grenze der Unmöglichkeit, verstanden zu werden, hinführt, indem er von der Art und Weise der Aneignung seiner Person, oder vom Glauben an ihn und seine Lehre in bildlichen Ausdrücken spricht, für welche zu einer Zeit, in welcher sein Tod noch in weiter Ferne lag, der Commentar nur in der nachmaligen christlichen Lehre vom Abendmahl liegen konnte *). Sage man, was man will, wollen wir

*) Lücke wirft zu 6, 53. die Frage auf: Warum Jesus hier nicht klar und bildlos von seinem Tode spreche? und erklärt es für eine der sogenannten Paradoxien Jesu bei Johannes, daß Jesus auf die Frage der Juden, wie er ihnen sein Fleisch könne zu essen geben wollen, statt die Möglichkeit zu erklären, in seiner Antwort von der Nothwendigkeit spreche, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, für alle, welche das Leben in sich haben wollen. Lücke meint dann aber, was man denn verlange, daß Jesus hätte sagen sollen? „Sollte er ausführlicher von

nicht selbst die gewöhnlichsten Voraussetzungen von der Lehrmethode Jesu fallen lassen, es ist schlechthin unmöglich, daß Jesus eine solche Rede vor solchen Zuhörern gehalten hat. Tragen nun auch nicht alle Reden Jesu in unserm Evangelium in gleichem Grade den Charakter absoluter Unverständlichkeit an sich, so ist doch in ihnen beinahe durchaus das gleiche Streben sichtbar, statt zu den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Zuhörer herabzusteigen und in sie einzugehen, vielmehr über sie hinauszugehen, statt mit nahe Liegendem ihnen entgegenzukommen, sie in eine weite Ferne hinauszuweisen, und mit etwas zu überbieten und zu überraschen, woran sie nicht dachten, gerade mit demjenigen, was sie sich am allerwenigsten vorstellten, und eben deßwegen auch nicht fassen und verstehen konnten. Nur Eins ist unter diesen Umständen ganz der Sache gemäß, worin man sogar eine Andeutung des Bewußtseyns, das der Evangelist selbst von dem Inadäquaten dieser Reden hatte, sehen könnte, nämlich das Mißverständniß, das die Reden Jesu immer wieder zur Folge haben. Bei der ganzen Beschaffenheit derselben ist nichts natürlicher, als daß sie mißverstanden wurden. Nur geht selbst dieses Mißverstehen über die Grenzen des Natürlichen und Wahrscheinlichen hinaus. Es gibt auch unglaubliche Mißverständnisse, wie namentlich das des Nikodemus ist, welcher als Lehrer in Israel so wenig eine Vorstellung von der geistigen Wiedergeburt

der historischen Unvermeidlichkeit seines Todes sprechen? Die galiläischen Leute hätten ihn doch nicht verstanden, da sie an keine Verfolgung dachten. Dagegen kann es zweckmäßig erscheinen, daß Jesus, nachdem er einmal auf die im äußern historischen Zusammenhange seines Lebens den Augen Anderer noch verhüllte, ihm aber klare und nothwendige Spitze seines Wirkens auf Erden gekommen war, einfach das praktische Moment davon hervorhebt, und den Juden wiederholt erklärt, daß sie, wenn sie des ewigen Lebens theilhaftig werden wollten, seinen Tod, wie sein Leben, im Glauben recht genießen und in die innigste Gemeinschaft mit ihm treten müßten." Aber konnten denn dieß die galiläischen Leute besser verstehen? Wird denn nicht auch dabei der Tod Jesu vorausgesetzt? Haben die galiläischen Leute es wirklich besser verstanden? Der Augenschein zeigt es, wie gut sie ihn verstanden haben. Und eine Rede, welche so wenig verstanden wurde, und wie man selbst zugibt, so wenig verstanden werden konnte, will man noch zweckmäßig und einfach praktisch nennen! Aber freilich, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, muß zuletzt doch wieder das Unverständliche zweckmäßig, und das Dunkle einfach praktisch seyn! Sonst müßte man ja zugeben, wie man nicht läugnen kann (vgl. S. 426), daß das Unzweckmäßige und Unpraktische des Inhalts ein evidenter Beweis des unjohanneischen Ursprungs des Evangeliums sey.

gehabt haben soll, daß er sich unter Wiedergeburt nur das leibliche Wiedergeborenwerden denken konnte! Auch die Mißverständnisse 4, 11. 6, 52. 8, 19. 33. 52. kommen dem 3, 4. mehr oder minder gleich. In jedem Falle ist es, wenn auch das Mißverständniß nicht immer gleich groß und unbegreiflich ist, etwas Stehendes in unserem Evangelium, daß die geistig gemeinten Reden Jesu fleischlich mißverstanden werden, und der Faden, an welchem die Unterredung fortläuft, besteht daher so oft nur darin, daß das schon Gesagte, nur etwa mit einer verstärkenden und steigernden Wendung, wiederholt wird, so daß das Mißverständniß selbst der Hebel ist, durch welchen die Rede, statt sich dialektisch aus sich selbst zu entwickeln, mechanisch fortbewegt wird. Ein solches fortgehendes Mißverständniß hat nun zwar allerdings in dem Inhalt und Charakter der Reden Jesu seinen guten Grund; man kann sich nicht wundern, daß Reden dieser Art über die Fassungskraft der meisten Zuhörer hinausgingen, daß sie statt zu belehren, und die herrschenden Vorstellungen zu berichtigen, nur die Gedanken verwirrten, statt Glauben und Vertrauen zu erwecken und so der Lehre Jesu Eingang bei dem Volke zu verschaffen, nur Widerspruch hervorriefen; wenn aber ein solches Mißverständniß auch da stattfindet, wo man es auch bei einem geringen Grade geistiger Fähigkeit und Empfänglichkeit wenigstens nicht in solcher Weise erwartet, wenn überhaupt der ganze Lehrverkehr Jesu mit Zuhörern der verschiedensten Klassen immer nur entweder auf ein völliges Nichtverstehen oder ein um nichts besseres Mißverstehen hinausläuft, erhält nicht dadurch dieses ganze Verhältniß etwas so Unnatürliches, daß man kaum glauben kann, es habe in der Wirklichkeit so stattgefunden? Sollte denn wirklich Jesus sich immer nur an solche Menschen gewendet haben, welche so wenig Sinn und Verstand zur richtigen Auffassung seiner Lehrvorträge hatten, bei welchen er selbst kein anderes als nur ein so höchst unbefriedigendes Resultat seiner Lehrthätigkeit voraussehen konnte, sollte es ihm auch nach so vielen schon gemachten Erfahrungen nicht möglich gewesen seyn, sich zu einer verständlichern, populärern, ansprechendern Lehrweise zu bequemen? Ja man muß beinahe glauben, das ganze Verhältniß, in welchem Jesus seinen Zuhörern gegenübersteht, sey von Anfang an nur darauf angelegt, sich mit ihnen als mit Gegnern auseinanderzusetzen; statt der entgegenkommenden, an sich ziehenden, zu sich erhebenden Liebe waltet hier ein ganz anderer Geist, ein strenger und scharfer Geist, welcher in allen längern Reden eine richtende, scheidende und strafende Krisis sich vollziehen läßt, und der schon bei dem ersten Zusammentreffen hervortretende Gegensatz kann zuletzt nur die Folge

haben, daß beide Theile sich völlig abstoßend zu einander verhalten. Bei den Reden in der Form eines Gesprächs muß besonders auch dieß noch auffallen, daß, so ungeschickt sich auch die Personen benehmen, mit welchen Jesus sich unterredet, und so wenig sie in den Sinn seiner Reden einzugehen wissen, sie doch auch wieder dazwischen hinein gerade das zur Sprache bringen, was auf's beste zu dem Zwecke paßt, die Rede zu dem von Anfang an beabsichtigten Ziele hinzuführen. Wie kommt z. B. die samaritanische Frau dazu, Jesu die national-religiöse Streitfrage vorzulegen, von welcher 4, 20. die Rede ist? Die Erklärer bemerken, sie habe, da Jesus zuvor ihren anstößigen Lebenswandel berührt hatte, mit gewöhnlicher Weiberlist einer unangenehmen Erörterung entgehen wollen. Aber warum ist es gerade diese religiöse Frage, die sie zur Sprache bringt, da sie doch bei aller Willigkeit, das Gegebene hinzunehmen, nicht besonders dazu disponirt erscheint, aus eigenem Trieb und Interesse in solche Materien einzugehen? Man bemerke dagegen nur, wie an dem einmal von der Frau zur Sprache gebrachten Gegenstand das Folgende hängt *).

*) Lücke meint freilich, ohne die Frage der Frau V. 20 würde Jesus wohl kaum davon gesprochen haben. Aber ist dieß der Charakter der johanneischen Reden, dieses Zufällige, Abspringende, Zusammenhangslose? Gerade das Gegentheil. Und wie kann man gerade hier sagen, wie Lücke sagt, Jesus richte sich nach der Fassungskraft seiner Zuhörer, während man zugleich gestehen muß, was er der Frau sagte, habe so weit nicht nur ihren, sondern auch der Zeitgenossen Verstand überhaupt überstiegen? — Als Beweis davon, wie viel Absichtliches hier selbst in Einzelnheiten liegt, darf wohl mit Recht auch die Stelle 4, 16—18 angesehen werden, wenn man auch die bekannte symbolische Erklärung, welche nach Strauß's Vorgang Hengstenberg von ihr gegeben hat, in dieser speciellen Form nur auf sich beruhen lassen kann. Können die Worte: καὶ νῦν ὃν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ, auf welche es ebenso sehr ankommt, als auf die vorangehenden, nur von einem außerehlichen Verhältniß verstanden werden, so muß auffallen, daß Jesus der Frau über das Sündhafte dieses Verhältnisses nichts sagt. Darüber konnte nur der Evangelist hinwegsehen, wenn dieses Verhältniß der Frau zu ihren Männern für ihn nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Bilde vorhanden war. Repräsentirt die Frau, wie schon gezeigt worden ist, das Heidenthum, so kann in den beiden Sätzen V. 18 nur die πορνεία ausgedrückt seyn, welche man vom jüdischen und christlichen Standpunkt aus in dem Heidenthum als der polytheistischen Religion sah. Das Heidenthum ist eine eigentliche πορνεία, weil seine Götter nicht die wahre Gottheit sind, aber auch die Ehe der Frau mit ihren fünf Männern bedeutet dasselbe, weil nach der ältesten christlichen Ansicht von der Ehe die Polygamie, der heidnische Gegensatz zur jüdischen

Auf die die Samaritaner und Juden trennende religiöse Differenz muß die Rede kommen, um dem Cultus der Gegenwart die künftige Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit entgegenzusetzen, und nun ist es wieder die Frau, welche, so wenig auch ein so reiner Messiasbegriff in ihren Ideenkreis zu passen scheint, doch sogleich dabei an den Messias denkt, und durch die Erwähnung desselben die ganze Unterredung auf dem Punkt ankommen läßt, auf welchen es abgesehen ist, um in dem ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι, ihr das Ueberraschendste, das es für sie geben konnte, entgegenzuhalten. Ein ganz gleicher Fall ist 6, 31., wo mit derselben Wendung, wie hier (οἱ πατέρες ἡμῶν u. s. w.) dem Volke, mit welchem sich Jesus unterredet, ein zur Entwicklung der folgenden Rede nothwendiges Moment in den Mund gelegt wird. Es ist schon früher gezeigt worden, wie auch in dieser Rede alles auf einen bestimmten Punkt hinzielt, wie eng die verschiedenen Momente in einander eingreifen, und welche wesentliche Stelle der Begriff des Himmelsbrodes in der Reihe derselben einnimmt. Wie hätte die Rede ohne diesen Ausgangspunkt ihren bestimmten Gang nehmen können? Und doch sind es die rohen sinnlichen Galiläer, welche durch die Erwähnung des Manna alles Folgende einleiten. Indem sie hier den feierlichen Ausdruck ἄρτος ἐκ τῦ ὐρανῦ wählen, wollen sie den Gegensatz gegen das irdische Brod vom Tage zuvor recht hervorheben, bemerkt Lücke. Aber ein Volkshaufe, wie jener galiläische war, welcher nur um zu essen und satt zu werden, Jesu nachfolgte, und ohne Zweifel die typische Parallele, welche die rabbinische Dogmatik zwischen Moses und dem Messias zu ziehen pflegte. nicht immer gegenwärtig hatte, wäre wohl auch mit einem neuen irdischen Speisungswunder vollkommen zufrieden gewesen. Es weist auch dieß auf eine Absichtlichkeit und Planmäßigkeit hin, wie sie nur im Geiste des Evangelisten vorausgesetzt werden kann.

Führen uns aber, so betrachtet, diese Reden immer wieder auf die der ganzen Composition des Evangeliums zu Grunde liegende Idee zurück, wie konnte, kann man hier einwenden, der Evangelist den großen Widerspruch übersehen, in welchen er sich in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte mit sich selbst verwickelte, wenn er auf der einen Seite die Absicht hatte, den

Monogamie, nur eine andere Form der πορνεία ist. Diese Auffassung der Stelle contrastirt freilich sehr mit der Ansicht, welche die Antwort der Frau V. 17 zu dem Zufälligen, auch Christo Unerwarteten rechnet, und nur darüber keinen Aufschluß geben kann, „wie die Frau, noch rüstig, wie es scheint, zu so viel Männern kam.“ Lücke a. a. O. S. 590.

Unglauben der Juden in seiner ganzen Größe, somit auch in der ganzen Größe seiner Verschuldung darzustellen, und doch auf der andern Seite die größte Entschuldigung dieses Unglaubens eben in der Unverständlichkeit der Lehrvorträge Jesu und überhaupt in ihrer für die Fassungskraft und die Bedürfnisse der Zuhörer so wenig geeigneten Beschaffenheit lag? Gewiß kann dieß mit allem Rechte gesagt werden, und es scheint daher auch nichts natürlicher zu seyn, als die Folgerung, daß die Darstellung des Evangelisten nicht die freie Composition ist, wofür sie nach dem Bisherigen gehalten werden muß, daß er nicht von einem freigewählten Standpunkt aus, auf welchem ihm doch ein solcher Widerspruch weder entgehen noch gleichgültig seyn konnte, auf eine solche Darstellung kam, sondern daß er vielmehr nur darum die Sache so darstellte, weil er allem demjenigen zufolge, was als Gegebenes, als die objektive geschichtliche Wirklichkeit vor ihm lag, sie nicht anders darstellen konnte. Allein, wenn sich einmal hier ein Widerspruch aufdeckt, so bleibt der Widerspruch derselbe, ob wir ihn der Darstellungsweise des Evangelisten oder der Handlungsweise Jesu zuschreiben, der Handlungsweise Jesu selbst aber kann er deßwegen nicht schlechthin zugeschrieben werden, weil ja die Lehrweise und Lehrthätigkeit Jesu bei den Synoptikern eine ganz andere ist. Es kann daher in jedem Fall jener Widerspruch die Handlungsweise Jesu nur in der Form treffen, in welcher sie uns in der Darstellung des Evangelisten erscheint, aber ebendeßwegen drängt sich auch immer wieder die Frage auf, warum nur er sie so darstellt, ob jener Widerspruch nicht blos darin seinen Grund hat, daß er sich überhaupt nicht an die Wirklichkeit hält, sondern einem freigewählten Plane folgt, in dessen Ausführung er über den abstrakten Gegensätzen, in welchen seine Darstellung sich bewegt, das historisch Wahrscheinliche mehr oder minder aus dem Auge verlieren konnte. Schon dieß müßte genügen, bei näherer Betrachtung werden wir aber hier nur auf einen weitern wichtigen Punkt aufmerksam gemacht. Nicht übersehen hat der Evangelist jenen Widerspruch, sondern er hat ihn nur darum unbeachtet gelassen, weil er auf dem Standpunkt seiner Darstellung für ihn gar nicht existirte. Ein sehr charakteristischer Unterschied zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung der evangelischen Geschichte besteht ja darin, daß Jesus bei unserm Evangelisten gar nicht als Lehrer auftritt, um, wie bei den Synoptikern vor allem das Volk zu belehren, seine religiösen Vorstellungen und sittlichen Begriffe, wie doch gewiß die nächste und unmittelbarste Bestimmung eines Messias, wie Jesus seyn wollte, seyn mußte, zu berichtigen, zu läutern und zu vervoll-

kommnen, ihm die wichtigsten Wahrheiten über den wahren Inhalt des mosaischen Gesetzes, das Bleibende und Vergängliche desselben und die wahre Beschaffenheit des messianischen Reichs, die Grundsätze, auf welchen es beruht, die wesentlichen Bedingungen der Theilnahme an ihm, und alles, was sich darauf bezieht, sey es in Lehrvorträgen nach dem Typus der Bergpredigt, oder in gnomischen Aussprüchen und Parabeln, wie solche in den synoptischen Evangelien ein so unendlich reicher Schatz der evangelischen Geschichte sind, vorzutragen und so klar und anschaulich als möglich zu machen, und ihm auf diese Weise seine sittlich religiösen Bedürfnisse zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Ein Lehrer dieser Art, ein Volkslehrer im wahren Sinne, ist Jesus bei unserm Evangelisten nicht, sondern er tritt nur dazu auf, um seine messianische Größe und Herrlichkeit in seinen σημεῖα und ἔργα zu offenbaren und in ihnen das eigenthümliche Verhältniß darzustellen, in welchem er als der vom Vater Gesandte, als der Sohn Gottes, zu Gott dem Vater steht. Darum haben in unserm Evangelium alle Reden Jesu eine in solchen σημεῖα und ἔργα schon geschehene Offenbarung zu ihrer Voraussetzung, sie sind nur die dialektische Explication derselben, und sofern nun die σημεῖα und ἔργα entweder gar nicht oder nicht auf die rechte Weise Gegenstand des Glaubens geworden sind, ist in den auf sie sich beziehenden Reden das immer wiederkehrende Thema der Proceß mit dem Unglauben darüber, daß die nicht Glaubenden, ungeachtet sie so große Ursache zum Glauben haben, so viele und so mächtige Beweggründe, an den zu glauben, dessen Person eine so hohe Bedeutung hat, und alle Kriterien der messianischen Göttlichkeit in sich vereinigt, doch nicht glauben. Jener Widerspruch verliert demnach dadurch sein Gewicht, daß die johanneischen Reden das, was den Glauben an Jesum hätte erwecken sollen, immer schon voraussetzen, und nicht sowohl was erst geschehen soll, als vielmehr, was bereits hätte geschehen sollen, im Auge haben. Ebendeßwegen sind sie auch nicht unter den Gesichtspunkt von Lehrvorträgen zu stellen, an welche einzig nur der Maaßstab der Zweckmäßigkeit der Lehrmethode anzulegen ist. Es hängt dieß mit einem weitern Punkt zusammen, welcher hier in Erwägung zu ziehen ist.

3) Reden können nicht historisch seyn, welche ihrem wesentlichen Inhalt nach nur eine Explikation der johanneischen Logos-Idee sind. Ein besonderes Kriterium der Aechtheit der johanneischen Reden findet man gewöhnlich darin, daß sich der Verfasser des Evangeliums so gewissenhaft enthalte, Jesu die Logos-Idee seines Prologs zu leihen, zum deutlichen Beweis, daß ihm keines-

wegs so wenig darauf ankam, eigene Gedanken seinem Jesus in den Mund zu legen. Auch Strauß gibt die Sache zu, nur will er sie nicht als sichern Beweis gelten lassen, da der Evangelist von der Logos-Idee mit größerer Bestimmtheit als von minder formell ausgeprägten Vorstellungen sich habe bewußt seyn müssen, sie anderswoher als von Jesu zu haben, weßwegen er bei ihr sorgfältiger als bei andern vermieden habe, sie ausdrücklich Jesu zu unterlegen *). Das Wort Logos kommt freilich sonst nirgends als im Prolog vor, aber hängt denn die Sache nur an dem Worte? Wie läßt sich verkennen, daß das ganze Evangelium nur die Ausführung und Entwicklung des Inhalts der Logos-Idee ist? Woraus anders, als aus der Bedeutung, welche diese Idee für die ganze Darstellung des Evangelisten hat, ist es zu erklären, daß sich sein Evangelium von dem praktischen Inhalt der synoptischen Evangelien durch seinen spekulativen, und durch die Beziehung, welche in ihm alles auf die Person Jesu und das Göttliche in ihm hat, so charakteristisch unterscheidet? Und zwar sind es eben die Reden, in welchen dieser Unterschied am unmittelbarsten sich ausspricht. Alle diese Reden sind ja in den verschiedensten Wendungen, bald in bestimmten Erklärungen und ausführlichen dialektischen Entwicklungen, bald in bildlich verhüllten Aussprüchen, nichts anders als eine stete Hinweisung auf seine Person, als das absolute Objekt des Glaubens. Daß vom Glauben an ihn als den vom Vater Gesandten und Gesalbten, den Sohn Gottes, allein alles Heil abhänge, durch den Glauben an ihn allein alles vermittelt werde, was sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott bezieht, daß der Unglaube darum eine so große Verschuldung sey, weil er an ihn als den, der er in Wahrheit ist, nicht glaube, daß in diesem Glauben und Unglauben alles in zwei große Gegensätze sich theilt und trennt, dieß ist der immer wiederkehrende Hauptinhalt dieser Reden, wogegen alles, was in den synoptischen Evangelien der Hauptgegenstand der Lehrvorträge und Parabeln ist, selbst die so wichtige Lehre von der *βασιλεία θεῦ*, völlig zurücktreten muß. Wie sehr dem Verfasser des Evangeliums auch in seiner evangelischen Geschichte selbst, und zwar ganz besonders in den Reden Jesu, die Logos-Idee des Prologs als leitende Idee vorschwebte, ist am deutlichsten daraus zu sehen, daß in den bedeutendsten dieser Reden die das Wesen des Logos constituirenden Begriffe das der Ausführung zu Grunde liegende Thema sind. So sehen wir in der Rede Kap. 5. den Begriff des Lebens und in den Reden Kap. 8. 9. 10. den Begriff des Lichts mit den verwandten Begriffen der Wahrheit und Freiheit aus-

*) Leben Jesu I. S. 378. 3. Ausg.

geführt. Wie der Begriff des Logos in die beiden Begriffe des Lebens und Lichts als seine wesentlichen Elemente sich spaltet, so sind die Reden, welchen einer dieser beiden Begriffe als Thema zu Grunde liegt, nichts anders als eine Analyse der in dem Begriff enthaltenen Momente. Am deutlichsten läßt sich dieß an der Rede Kap. 5. nachweisen. Wie der Logos nach dem Prolog an sich Leben, das absolute Leben ist, so kommt ihm in seiner messianischen Thätigkeit die Macht des ἐγείρειν und ζωοποιεῖν zu; der Logos ist das lebendig machende Princip, dessen Macht sich in dem ἐγείρειν dadurch bethätigt, daß es durch die Negation des Todes die Affirmation des Lebens ist. Dieser Begriff des ζωοποιεῖν, oder des Logos, als der absoluten ζωή, wird in der Rede 5, 20—29. durch folgende drei Momente hindurchgeführt: Das erste Moment ist die durch den Glauben vermittelte ζωὴ αἰώνιος, die Wirkung des ζωοποιεῖν ist das geistige Leben. Wer den Glauben hat, hat unmittelbar in dem Glauben den Tod durch das Leben in sich aufgehoben, er hat das Princip des Lebens in sich, zunächst zwar nur das Princip des geistigen Lebens, aber dieses geistige Leben ist auch die Bedingung und die Wurzel des leiblichen der künftigen Auferstehung; dieses leibliche Leben ist an sich schon in dem geistigen enthalten V. 24. In dem zweiten Moment greift das geistige Leben schon in das leibliche hinüber, doch ist das Leibliche noch ganz durch das Geistige vermittelt, die ζωὴ αἰώνιος wird als ἀνάστασις nur denen zu Theil, welche das geistige Leben in sich aufgenommen haben. Es kommt einst die Zeit, in welcher die leiblich Todten den Ruf des Sohnes Gottes hören, und die, die ihn hören, zum Leben, d. h. zum seligen Leben gelangen werden, und diese Zeit kommt nicht erst, sondern sie ist schon jetzt da, denn nicht blos von der Zukunft, auch schon von der Gegenwart kann gesagt werden, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören und leben, d. h. die geistig Todten hören in dem Gotteswort, das der Sohn verkündigt, auch den Ruf zum Leben, und sind, wenn sie ihm folgen, schon jetzt selig. Die geistige und die leibliche Auferstehung wird hier als eine und dieselbe zusammengenommen, aber ebendeßwegen ist V. 25. noch nicht von der allgemeinen Auferstehung der Guten und Bösen die Rede, sondern nur von der seligen Auferstehung, der ἀνάστασις ζωῆς, weil nur diese mit der geistigen Auferstehung, in welcher sie ihren Grund und Ursprung hat, zu dieser Einheit des Begriffs verbunden werden kann. In dem dritten Moment ist das leibliche Leben nicht blos mittelbar als Folge des geistigen, sondern unmittelbar, für sich, Gegenstand des ζωοποιεῖν, daher erstreckt sich das ζωοποιεῖν auch auf die Bösen. Die

Auferstehung ist eine allgemeine, Gute und Böse hören in ihren Gräbern die Stimme des Sohnes, und stehen auf, aber die letztern nur zur ἀνάςασις κρίσεως. So ist der Begriff in der Totalität seiner Momente realisirt, nur kommt dabei auch noch das Verhältniß des κρίνειν zum ζωοποιεῖν in Betracht. Das ζωοποιεῖν schließt auch das κρίνειν in sich, denn nicht alle ohne Unterschied macht der Sohn lebendig, sondern nur die, welche er will V. 21. Das ζωοποιεῖν kann nicht geschehen, ohne daß ein Unterschied gemacht, die einen von den andern unterschieden und geschieden werden. Das ζωοποιεῖν ist von selbst auch ein κρίνειν, sofern die einen von den andern nach dem Kriterium des Glaubens, durch welchen das ζωοποιεῖν bedingt ist, gesondert und geschieden werden, aber die so Gerichteten und Geschiedenen sind auch die Ausgeschiedenen und als solche die Verurtheilten. Das im ersten und zweiten Moment nur negativ sich äußernde κρίνειν wird im dritten Moment ein positives κρίνειν, das in dem ζωοποιεῖν enthaltene κρίνειν wird nun das Ueberwiegende in ihm, die ἀνάςασις als die Wirkung des ζωοποιεῖν geschieht nur für den Zweck der κρίσις, ist also nur eine ἀνάςασις κρίσεως *). In wel-

*) In dieser Auffassung der Stelle erledigt sich von selbst der Streit der beiden bekannten Auslegungen derselben, der orthodoxen und heterodoxen, wie sie Lücke nennt. Aber auch der Weg, welchen Lücke eingeschlagen hat, zur Auffindung der richtigen, zwischen den beiden rein entgegengesetzten Auslegungsweisen in der Mitte liegenden, davon auszugehen, daß Jesus sich offenbar an die messianischen Vorstellungen anschließe, und sich vor allem die Frage zu beantworten: welche zur Zeit Jesu und der Apostel die herrschenden Lehren der Juden von der messianischen Todtenerweckung und dem messianischen Gericht waren? erscheint als ein unrichtiger, auf welchem man nicht zum wahren Sinn der Stelle kommen kann. Jesus wolle, sagt Lücke, die Aufmerksamkeit der Juden von den einzelnen ἔργοις, über deren Beweiskraft und messianische Dignität sich immer streiten lasse, auf das Höchste hinrichten, worin die Wurzel und Summe all' seiner Werke und deren letzte Rechtfertigung liege. Dieß sey nach den Messiasideen der Zeit das messianische Werk der Todtenerweckung und des damit wesentlich verknüpften Gerichts gewesen. Habe er zeigen können, daß er zu diesem Werke wirklich den Beruf habe, so sey er auch wegen V. 17. vollkommen gerechtfertigt gewesen. Aber er habe zeigen müssen, daß er dieses Werk bereits in der Welt vollbringe. Es habe ein Werk seyn müssen, worüber man nicht weiter streiten konnte, sobald es wirklich im Volke geschah. Dieß sey nun eben die Todtenerweckung im geistigen Sinn gewesen (II. S. 46 f.). Wie läßt sich aber eine solche Argumentation denken! Daß Jesus der Messias ist, soll er dadurch haben beweisen wollen, daß er, weil der Messias Todtenerwecker und Richter ist, schon jetzt die geistig

chem engen logischen Zusammenhang schließt sich so ein Moment an das andere an, und wie deutlich gibt sich so auch in der ganzen Construktion der Rede

Todten erwecke! Wo war denn diese geistige Todtenerweckung ein im Volke schon wirklich geschehenes Werk, worüber man nicht weiter streiten konnte, wenn doch damals erst das Werk Jesu begonnen hatte, und bei Johannes überhaupt das Resultat der Thätigkeit Jesu bei den Juden nur der Unglaube ist? Gesetzt aber auch, es habe schon damals nicht an Solchen im Volke gefehlt, welche an ihn glaubten, wie konnte, wenn einmal Jesus von den jüdischen Messiasideen aus argumentiren wollte, den Juden vernünftiger Weise zugemuthet werden, sie sollen die Erweckung zum Glauben als dasselbe Kriterium der Messianität ansehen, wofür sie die dem Messias zugeschriebene physische Todtenerweckung hielten? Um diese bildliche Analogie anzuerkennen, hätten sie in jedem Falle den Glauben, welcher durch diese Beweisführung erst bewirkt werden sollte, schon haben müssen. Aber nun nehme man den weitern Verlauf dieser Argumentation! Weil die Juden, bemerkt Lücke zu V. 28. und 29., eben in ihrer ungläubigen Widersetzlichkeit von der gegenwärtigen geistigen Todtenerweckung und dem damit verbundenen Gericht des Messias nichts wahrnahmen, so mußte ihnen die Rede V. 24—27. (d. h. eben über jenes Werk, das so evident gewesen seyn soll, daß man nicht weiter streiten konnte!) im höchsten Grade verwunderlich erscheinen. V. 28. soll nun den Grund enthalten, warum sich die Juden über das vorher Gesagte nicht verwundern sollen. Konnte nämlich Jesus aus dem Zusammenhang der jüdischen Messias-Idee, welcher seiner Argumentation zum Grunde liege, als anerkannt voraussetzen, daß dem Messias die Macht gegeben sey, durch allgemeine Todtenerweckung und Gericht das Reich zu vollenden, so scheine er nicht gerade Verwunderung durch Verwunderung überbieten zu wollen, sondern, indem er auf die an sich verständliche allgemeine messianische Todtenerweckung der leiblich Todten hinweise, wolle er die Verwunderung durch Verständniß aufheben. Das Verständniß aber liege in diesem Schlusse: Hat der Messias die Macht, zur Vollendung des Reichs die Todten zu erwecken und zu richten, so muß ihm auch die Macht zukommen, zur Stiftung und zeitlichen Entwicklung des Reichs lebendig zu machen, welche er will, und zu richten. Welche logische Unklarheit! Nicht davon handelt es sich ja, nach der Lücke'schen Auffassung der Stelle, ob der Messias die Macht habe, lebendig zu machen, sondern ob Jesus solche Werke thue, die in ihm unzweideutig den Messias erkennen lassen, ein Werk, über welches als ein von ihm vollbrachtes messianisches man nicht weiter sollte streiten können. Dieß soll die geistige Todtenerweckung seyn, weil die physische Todtenerweckung als messianisch galt. Weil nun aber die Juden die geistige Todtenerweckung nicht als ein Werk gelten ließen, worüber man nicht weiter streiten konnte, soll sich Jesus zum Beweis dafür, daß er als Messias das Werk der geistigen Todtenerweckung vollbringe, darauf berufen, daß der Messias die Macht habe, die leib-

und den ihr ganz analogen, besonders Kap. 6, 32. f., derselbe dialektische Geist zu erkennen, aus welchem mit der Logos-Idee auch die ganze Anlage und Oekonomie unsers Evangeliums hervorgegangen ist! Man wende hier nicht ein, es stehe nichts der Annahme im Wege, daß dasselbe dialektische Element auch schon den ursprünglichen Reden Jesu eigen gewesen sey, und was die Logos-Idee betreffe, so komme es nur darauf an, die Form oder den Ausdruck von ihrem wesentlichen Inhalt zu unterscheiden, um nichts Anstoß Erregendes darin zu finden, daß Johannes das Höhere und Göttliche der Person Jesu, dessen Bewußtseyn ja Jesus auch schon bei den Synoptikern auf ähnliche Weise ausspreche, wie bei Johannes (wenigstens Matth. 11, 27. — οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ u. s. w., welche Stelle übrigens die einzige synoptische dieser Art ist), mit dem dem Zeitbewußtseyn so nahe liegenden Begriff des Logos bezeichnete. Es kann dieß nicht zur Erklärung der Sache genügen: in der Logos-Idee lassen sich nicht so leicht, wie man meint, Form und Inhalt von einander trennen, sie ist eine eigenthümliche, ganz ausserhalb des synoptischen Gesichtskreises liegende Idee, in welcher in dem johanneischen Evangelium von Anfang an ein ganz anderes Subjekt der evangelischen Geschichte gesetzt ist, als in den synoptischen Evangelien; der Verfasser des Evangeliums stellt sich in ihr auf einen den Synoptikern fremden absoluten Standpunkt und ebendamit in Gegensätze hinein, durch welche seine ganze Weltanschauung und seine Auffassung der evangelischen Geschichte wesentlich bedingt ist. Greift die Logos-Idee so tief in die ganze Composition des Evangeliums ein, so kann es auch nicht befremden, daß wir ganz besonders in den Reden Jesu, die die Seele dieser evangelischen Geschichte sind, immer wieder auf diese Idee und die wesentlichen Momente derselben zurückgewiesen werden, und zum deutlichen Beweis, wie sehr der Verfasser des Evangeliums mit seiner ganzen Seele in dieser Idee lebte, sehen wir ihn, je wichtiger und bedeutungsvoller die Stelle ist, welche eine Rede in seinem Evangelium einnimmt, mit einem um so kräftigern Aufschwung zur Idee seines Logos sich erheben. So wendet sich ja

lich Todten zu erwecken. Was konnte denn dieß beweisen? So hätte er ja aus der abstrakten Messias-Idee beweisen wollen, daß er der Messias faktisch und wirklich sey, ungeachtet er in der faktischen Wirklichkeit nichts messianisches hatte, worüber man nicht streiten konnte. Worüber man also nicht soll streiten können, das ist eben das Bestrittene, und so bleibt nur der Schluß in der Argumentation Jesu: Weil der Messias der Todtenerwecker ist, und als solcher auch die geistig Todten lebendig macht — also bin ich der Messias!

zuletzt in den Abschiedsreden und noch mehr in dem hohenpriesterlichen Gebet das ganze Selbstbewußtseyn Jesu zu dem absoluten Seyn zurück, in welchem er als der Logos in der ewigen Identität mit sich selbst und dem Vater war.

So gewiß sich in der Logos-Idee die Individualität des Evangelisten und die Eigenthümlichkeit seines Evangeliums auf's Bestimmteste ausdrückt, und so gewiß damit die hohe Bedeutung zusammenhängt, welche in dem ganzen Inhalt dieser evangelischen Geschichte der Person Jesu auf eine so charakteristische Weise gegeben wird, so gewiß können wir auch in den Reden Jesu, welche einen so wichtigen Bestandtheil dieses Evangeliums, die eigentliche Substanz desselben, ausmachen, in dem Evangelisten nicht blos einen historischen Referenten sehen, sondern nur denselben Verfasser des Evangeliums, welcher in seiner Logos-Idee einmal für immer die Idee über die Geschichte gestellt hat. Aus der Logos-Idee und dem organischen Verhältniß, in welchem sie keineswegs nur zum Prolog, sondern zum Evangelium im Ganzen steht, ist es zu erklären, daß dasselbe einen mehr spekulativen, als historischen Charakter an sich trägt, und daß in ihm das dialektische Element auf eine so überwiegende Weise vorherrscht, sowohl in der ganzen Anlage und Tendenz des Evangeliums, als auch ebendarin, daß in ihm die Reden Jesu eine so bedeutende Stelle einnehmen. Indem der Verfasser des Evangeliums mehr in der Idee, als in der Geschichte lebte, die Geschichte ihm zu einem Reflex der Idee wurde, mußte er von selbst den Drang in sich fühlen, auszusprechen, was seinen von den höchsten Ideen, dem absoluten Inhalt des christlichen Bewußtseyns, erfüllten Geist bewegte, und als die Form, in welcher dieß am schicklichsten geschehen konnte, boten sich ihm die mit der evangelischen Geschichte so wesentlich zusammengehörenden Reden Jesu dar. In den Reden des johanneischen Jesus vernehmen wir zugleich den Verfasser selbst; Empfangenes und Selbstproducirtes, Objektives und Subjektives fließt in ihnen auf ununterscheidbare Weise in einander, wie ja auch schon in der äußern Form dieser Reden sich nicht bestimmen läßt, wo die Grenzlinie zwischen dem redenden Jesus, und dem schon in der Rede Jesu das Wort ergreifenden Evangelisten zu ziehen ist *).

*) Man vgl. besonders 3, 11—21. Auch nach Lücke setzt sich das Gespräch V. 16 so fort, daß die erläuternde und erweiternde Hand des Referenten stärker als bisher eingreift. Daraus erkläre sich die widersprechende Erscheinung, daß Einzelnes weit mehr Ausdruck und Gedanke des Johannes als Christi zu seyn scheine, während doch alle äußern Zeichen des Uebergangs vom Gespräch zur johanneischen Reflexion fehlen, die Gedanken von V. 14 an sich natürlich an einander reihen, und

3. Die Stellung des Evangeliums zum Bewußtseyn der Zeit.

Indem wir auf diesen weitern Punkt unserer historisch-kritischen Untersuchung übergehen, können wir ihn an die zuletzt erörterte Frage unmittelbar anknüpfen. In den johanneischen Reden Jesu tritt, wie gezeigt worden ist, die in der Logos-Idee ausgesprochene hohe absolute Bedeutung, welche unser Evangelium der Person Jesu gibt, mit der ganzen Energie eines von ihr erfüllten Bewußtseyns hervor. Eben diese, der Person Jesu gegebene, Bedeutung ist es, was die Stellung des Evangeliums in dem Entwicklungsgange des christlichen Bewußtseyns der ältesten Zeit am deutlichsten bezeichnet. Es lassen sich im Ganzen, wenn wir von den vermittelnden Uebergängen absehen, drei Typen christlicher Lehre, drei Hauptformen des christlich-religiösen Bewußtseyns, welche ebensoviele Entwicklungsstufen desselben sind, in den Schriften des neutestamentlichen Kanons unterscheiden. Die erste Form repräsentiren die synoptischen Evangelien, und die mit ihnen zusammengehörenden Schriften des N. T., in welchen wir, wie in jenen, diejenige Seite des Christenthums vor uns sehen, auf welcher es dem Judenthum noch am nächsten steht, am engsten mit ihm zusammenhängt, und erst im Begriffe ist, sich aus ihm heraus zu entwickeln und in eigener, selbstständiger Bedeutung von ihm sich loszureißen. Seine absolute Bedeutung hat das Christenthum nur darin, daß es das vergeistigte und verallgemeinerte Gesetz ist, mit dem neuen Bunde der Vergebung der Sünden, welchen Jesus, als der Messias, oder der Sohn Gottes im höhern messianischen Sinn, durch seinen Tod stiftet. Die zweite Form stellen die paulinischen Briefe in dem Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums, und in der höhern Bedeutung dar, welche nun schon der über den synoptischen Begriff des Messias, oder

zum Theil eine bestimmte Beziehung auf Nikodemus zu haben scheinen. Wie vieles ist auch so, trotz aller Ambiguität des Ausdrucks, zugegeben! Kann man aber in einer solchen Stelle das eigene Eingreifen des Evangelisten nicht läugnen, wer bürgt uns dafür, daß nicht dasselbe auch sonst und zwar in weit höherem Grade, als die Interpreten, im Interesse ihrer Ansicht vom johanneischen Evangelium anzunehmen geneigt sind, geschehen ist? Auch 3, 31. bemerkt Lücke, es habe sich von V. 31 an in die Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise die theils erklärende, theils erweiternde Reflexion des Evangelisten eingemischt. Ueberhaupt kann uns die Art und Weise, wie der Evangelist auch den Täufer reden läßt, indem er auch ihm offenbar das Bewußtseyn seiner Logos-Idee leiht, einen Maaßstab dafür geben, wie er überhaupt die in seinem Evangelium redenden Personen nach seiner Weise reden zu lassen gewohnt war.

Sohnes Gottes hinweggerückte Christus, als das Objekt des Glaubens im paulinischen Sinne, oder als der Herr der Gemeinde hat. Das johanneische Evangelium erhebt sich auch über diese Form, indem es selbst über den Lehrbegriff der kleinern paulinischen Briefe hinausgehend, Jesus als das Subjekt der evangelischen Geschichte auf absolute Weise mit dem Logos identisch setzt, welcher von Ewigkeit bei Gott ist, und selbst Gott ist. An dem paulinischen Standpunkt haben wir den nächsten Maaßstab für den johanneischen. Man kann das Verhältniß der beiden Standpunkte mit Recht so bestimmen: Was in dem Verhältniß des Menschen zu Gott bei Paulus die erst durch Kampf und Widerstreit werdende Vermittlung der Gegensätze ist, ist bei Johannes die Ruhe der über den Gegensätzen schwebenden Einheit, und was in Ansehung der Person Christi bei Paulus immer noch ein menschlich-göttliches Verhältniß ist, ist bei Johannes ein absolut göttliches. Der höchste Gegensatz, in dessen Sphäre der paulinische Lehrbegriff sich bewegt, ist der an der theokratischen Geschichte des jüdischen Volkes oder des alten Bundes sich entwickelnde Gegensatz des Gesetzes, oder der vermittelst des Gesetzes zu ihrer vollen Macht gekommenen Sünde, zu der die Sünde vergebenden und aufhebenden Gnade Gottes im Evangelium, oder sofern der Sitz der Sünde das Fleisch ist, der anthropologische Gegensatz des Fleisches und des Geistes. In diesen Gegensatz hineingestellt muß der Mensch erst an dem leidenden, für die Sünde der Welt gestorbenen, und selbst zur Sünde und zum Fluch des Gesetzes gewordenen Christus, als dem Objekt des Glaubens, im Glauben das Bewußtseyn der Vergebung und Gnade erringen. In diesem Glauben ist der Mensch gerechtfertigt vor Gott, und mit Christus dadurch Eins geworden, daß er denselben Proceß der Ueberwindung der Sünde, der Ertödtung ihrer Macht und der Befreiung vom Gesetz, welcher das Wesen des Versöhnungstodes Christi ausmacht, an sich selbst vollzieht, und Christus selbst hat die höchste Bedeutung seiner Person eben darin, daß er diese Bedeutung für den Glauben an ihn hat, oder darin, daß er der für die Sünde der Welt gestorbene, die Welt in seinem Tode mit Gott versöhnende Sohn Gottes ist, woran sich unmittelbar anschließt, daß er als der Gestorbene auch der Auferstandene, und zur Rechten des Vaters Erhöhte, oder der mit der Macht Gottes herrschende Herr der Gemeinde ist. Auch in seiner göttlichen Macht und Würde ist er wesentlich Mensch, er ist der zweite oder himmlische Mensch dem ersten oder irdischen gegenüber, oder, wie ja auch das Princip der durch seinen Tod aufgehobenen Sünde eigentlich die σὰρξ in ihrem Gegensatz zu dem πνεῦμα ist, der pneumatische Mensch, welcher in sei-

nem Unterschied von dem fleischlichen, irdischen das πνεῦμα ζωοποιοῦν, oder das πνεῦμα ἁγιωσύνης in sich hat *). Halten wir den paulinischen Lehrbegriff in diesem Zusammenhang mit jenen beiden Grundbegriffen des synoptischen Standpunkts, der Erfüllung des Gesetzes im Evangelium, und der zum Gesetz hinzukommenden Sündenvergebung, zusammen, so ist leicht zu sehen, wie er nur die vermittelnde Entwicklung dieser beiden noch unvermittelt neben einander stehenden Begriffe ist. Sobald die Vergebung der Sünden und die Befreiung von der Macht des Gesetzes nach ihren bestimmteren Momenten gedacht wurde, konnte sie nur als ein im Tode Jesu sich vollziehender Proceß der Versöhnung aufgefaßt werden, und je höher die Vorstellung vom Tode Jesu und dem in ihm vollbrachten Werke der Versöhnung war, in demselben Verhältniß mußte auch die Bedeutung der Person Christi eine höhere werden. Solange man sich jedoch nur auf diesem, gleichsam von unten nach oben gehenden Wege zur göttlichen Macht und Würde Christi erhebt, und somit das Göttliche in ihm in letzter Beziehung doch nur als ein erst hinzugekommenes Accidens seiner substantiellen menschlichen Natur betrachten kann, worüber wir wenigstens in den unzweifelhaft authentischen Briefen des Apostels nicht hinauszugehen berechtigt sind, hat das christliche Bewußtseyn seinen absoluten Punkt noch nicht erreicht. Der paulinische Christus ist bei aller Steigerung seines Begriffs doch nur der zu göttlicher Würde erhobene Mensch Jesus; Christus ist wesentlich Mensch, wenn er auch als Mensch zugleich himmlisch genannt wird (1 Cor. 15, 47.), und es blieb daher immer noch übrig, dem erst vom Endlichen zum Absoluten sich erhebenden Weg den andern entgegenzusetzen, auf welchem die Betrachtung von oben nach unten geht, und das Substanzielle der Person Christi nicht das Menschliche, sondern das an sich Göttliche ist, der mit dem absoluten Wesen Gottes identische Logos. Auf diesem Standpunkt mußte die ganze Ansicht vom Wesen des Christenthums eine andere werden. Das Erste und Wesentliche des Christenthums ist nicht jener durch die Macht der Sünde und des Gesetzes bedingte, durch so harte Gegensätze hindurchgehende, objektiv in dem Versöhnungstode, subjektiv in dem Glauben an seine versöhnende Kraft sich vollziehende Proceß, sondern das Wesen des Christenthums ist die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem Eingebornen vom Vater, die in ihm, dem Fleischgewordenen, aufgeschlossene Fülle seiner Gnade und Wahrheit, in welcher alles Unvollkommene, Endliche, Negative des von Moses gegebenen Gesetzes auf absolute Weise aufgehoben ist. Die Erscheinung des eingebornen

*) Vgl. meine Schrift: Paulus der Apostel J. Chr. S. 623 f.

Sohns ist selbst die absolute Verwirklichung des Heils, die unmittelbare Mittheilung des göttlichen Wesens an die Menschheit. Der als das Princip des Lebens und Lichts in den Gegensatz des Lichts und der Finsterniß eingetretene Logos zieht alle, die im Glauben an ihn Kinder Gottes werden, als das Verwandte an sich, und dieses Einswerden mit ihm im Glauben, welcher als solcher auch das Thun ist (ποιεῖν ἀλήθειαν 3, 21.), begreift einfach alles in sich, was auf dem paulinischen Standpunkt nur als ein Gegensatz aufgefaßt werden kann, welcher erst durch eine Reihe verschiedener Momente vermittelt werden muß. Mit Einem Worte: was dort auf dem anthropologischen Standpunkte des Paulus der im subjektiven Bewußtseyn des Einzelnen sich in sich selbst vertiefende Gegensatz des Fleisches und Geistes, der Sünde und der Gnade ist, ist auf dem metaphysischen Standpunkt des Johannes der objektive Gegensatz der beiden, die physische und ethische Welt umfassenden Principien, des Lichts und der Finsterniß, und der Proceß des im Kampfe mit dem Unglauben der Welt sich selbst verherrlichenden, und in dieser Verherrlichung zur absoluten Identität mit sich selbst zurückkehrenden Logos *).

Wie man auch über das objektive Verhältniß dieser verschiedenen Standpunkte denken mag, gewiß ist in jedem Fall, daß das entwickelte Bewußtseyn des johanneischen Standpunkts den paulinischen nur zu seiner Voraussetzung haben konnte. Nur vom paulinischen Standpunkt konnte man zum johanneischen fortgehen, nicht aber umgekehrt vom johanneischen zum paulinischen sich zurückwenden, und das johanneische Evangelium kann daher nur einer Periode angehören, in welcher man über die paulinische Form des Christenthums schon hinausgegangen war. Eben darauf weist auch das Verhältniß hin, in welchem in unserem Evangelium das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum erscheint. Das Judenthum hat nach der hieher gehörenden Hauptstelle 4, 22. zwar den absoluten Vorzug vor dem Heidenthum, daß seine Gottesverehrung eine wissende, d. h. auf das wahre Objekt des religiösen Bewußtseyns gerichtete ist, während die heidnische, wofür in der genannten Stelle die samaritanische gilt, eine in Beziehung auf ihr Objekt irrende und nichtwissende ist. Ist, wie 17, 3. gesagt wird, das das ewige Leben, daß man den allein wahren Gott erkennt, so hat nur die jüdische Religion diese absolute Wahrheit in sich. Darum kann auch nur aus den Juden das messianische Heil kommen 4, 22., der Messias, welcher der Erlöser der Welt seyn soll, 4, 42. Mit der Erkenntniß

*) Vgl. Köstlin, der Lehrb. des Evang. Joh. S. 289 f. 504 f.

des wahren Gottes ist daher in den Schriften des A. T. eine fortgehende Weissagung und Hinweisung auf den, welcher von dem allein wahren Gott als der Erlöser der Welt gesendet werden soll, verbunden. Schon Moses hat vom Messias geschrieben, 5, 46., ebenso ist in den Schriften der Propheten von der messianischen Periode die Rede, 6, 45. Abraham hat sogar schon hocherfreut den Tag des Messias gesehen, 8, 56., und Esaias in der Anschauung seiner Herrlichkeit von ihm geweissagt, 12, 41. Auch dadurch beurkundet sich die alttestamentliche Religion als die wahre, daß in den wichtigsten Momenten der evangelischen Geschichte nur in Erfüllung ging, was schon im A. T. theils ausdrücklich vorher verkündigt, theils typisch dargestellt ist, 2, 17. 3, 14. 6, 32. 7, 38. 12, 14 f. 38 f. 19, 28. 36. 37. So steht also zwar das alttestamentliche Judenthum in der nächsten Beziehung zum Christenthum, aber auch das Heidenthum hat einen gewissen Antheil an dem von Anfang an in der Finsterniß leuchtenden Lichte des Logos. Denn das schon vor der Fleischwerdung des Logos in die Welt gekommene Licht erleuchtet alle Menschen, 1, 9., und wenn der Evangelist 12, 52. mit besonderem Nachdruck hervorhebt, daß Jesus nicht blos für das jüdische Volk sterben sollte, sondern dazu, durch seinen Tod auch die zerstreuten Kinder Gottes zu einem Ganzen zu vereinigen, so setzte er solche zerstreute Kinder Gottes auch in der heidnischen Welt voraus. Je größer der Unglaube der Juden war, je weniger daher bei ihnen der Zweck der Wirksamkeit Jesu erreicht werden konnte, desto mehr mußte er in der heidnischen Welt in Erfüllung gehen, in ihr also auch eine weit größere Empfänglichkeit für das Wort Gottes, und den Glauben an Jesus vorhanden seyn, als bei den Juden, wie denn auch wirklich der Evangelist in mehreren Stellen die Heiden auf diese Weise vor den Juden auszeichnet. Man vgl. Kap. 4. 12, 30. Die gleiche Berechtigung und Befähigung der Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil ist dem Evangelisten eine längst entschiedene Sache, eine Frage, welche nicht mehr, wie in den Briefen des Apostels Paulus, Gegenstand des Streits, und lebhafter das Zeitinteresse in Anspruch nehmender Verhandlungen ist, sondern sich in der Wirklichkeit schon dadurch gelöst hat, daß es eine aus Heiden und Juden bestehende, zur Einheit eines Ganzen gewordene christliche Gemeinde gibt. Daß der Evangelist diese Einheit einer aus verschiedenen Elementen bestehenden christlichen Gemeinde wiederholt hervorhebt, und sie hauptsächlich als die Wirkung betrachtet, welche nur der Tod Christi haben konnte (11, 52. 13, 24.), als ein gleichsam öffentlich aufgestelltes Zeichen, das die Blicke aller, um an ihn zu glauben, auf sich zog (3, 14. 15.), oder als die

nothwendige Bedingung, unter welcher erst sein irdisches Daseyn gleichsam der Keim einer aus ihm erwachsenen Saat, die Grundlage einer in's Große gehenden Gemeinschaft werden konnte, 12, 24., scheint darauf hinzuweisen, daß er diese Einheit als eine schon realisirte vor sich sah. Der Evangelist könnte hierin nicht so bestimmt die unmittelbare Folge des Todes Jesu sehen (wie auch 10, 15. mit dem τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων unmittelbar verbunden ist, daß er ἄλλα πρόβατα, ἃ ὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης, herbeiführt, damit Eine Heerde werde), wenn er nicht damals, als er sein Evangelium schrieb, diese Wirkung schon wirklich gehabt hätte *). Indem so der Evangelist nur in der Einheit einer auf gleiche Weise aus Heiden und Juden bestehenden christlichen Gemeinde den Zweck der Erscheinung und Wirksamkeit Jesu erfüllt sah, und an der Erfüllung dieses Zweckes den Heiden einen um so bedeutenderen Antheil zuschreiben mußte, je negativer das jüdische Volk in dem Unglauben, dessen Schilderung das Hauptthema des Evangeliums ist, sich zu demselben verhielt, ist eben diese völlig freie Stellung, welche der Evangelist dem Judenthum gegenüber hat, eine für ihn besonders charakteristische Eigenthümlichkeit, und das Merkmal einer Zeit, in welcher das Christenthum in seinem Entwicklungsgang schon über jene Gegensätze der ersten Zeit hinweggeschritten war. Das Judenthum steht schon in weiter Ferne, alles, was es Positives hat, Sabbath und Beschneidung (7, 21), ist für den Standpunkt, auf welchem der Evangelist steht, völlig indifferent geworden, selbst von dem mosaischen Gesetz spricht er höchst bezeichnend als von etwas, was nur die Juden angehe, nur sie das ihrige nennen können, 8, 17. 10, 34. Wie der Apostel Paulus will zwar auch der Evangelist weder die höhere innere Bedeutung des A. T., noch den Anspruch, welchen die Juden zunächst an das messianische Heil zu machen haben (sie sind ja die ἴδιοι, zu welchen der Logos εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, 1, 11.), verkennen, aber ebenso gewiß ist ihm, daß bei dem Unglauben der Juden, wie er nun schon zur stehenden geschichtlichen Thatsache geworden war, die Heiden faktisch in dasselbe Eigenthumsrecht eingetreten sind. Wir haben hier demnach ganz die paulinische Ansicht von dem Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum, nur erscheint sie uns hier nicht mehr als eine solche, welche erst durch Kampf und Widerspruch sich geltend machen muß, sondern sie hat sich schon in der Existenz einer aus Juden und Heiden bestehenden christlichen Gemeinde in ihrer objektiven Realität fak-

*) In dieser Beziehung nähern sich unserm Evangelium besonders die beiden Briefe an die Colosser und Epheser. Vgl. Paulus S. 451.

tisch verwirklicht. Das Christenthum hat sich nun schon in seiner absoluten Bedeutung über das Judenthum und Heidenthum gestellt; in den Worten Jesu 4, 21.: daß schon jetzt die Stunde gekommen ist, in welcher man weder auf dem Berge Garizim noch in Jerusalem den Vater anbeten wird, sondern die wahren Verehrer Gottes nur die sind, die ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten werden, hat der Evangelist sein eigenes Zeitbewußtseyn ausgesprochen, es war für ihn schon zur geschichtlichen Wahrheit geworden, daß beide, Judenthum und Heidenthum, zum Christenthum als der allein wahren absoluten Religion nur in demselben negativen Verhältniß stehen können, daß aber ebendeßwegen auch Heiden und Juden denselben gleichberechtigten Antheil an dem in der christlichen Gemeinde verwirklichten messianischen Heile haben, um in dieser Einheit des Ganzen unter dem Einen Hirten die Eine Heerde zu bilden.

Bezeichnend ist für das Verhältniß des Evangelisten zum Judenthum die Eigenthümlichkeit, auf welche mit Recht aufmerksam gemacht worden ist *), daß der stehende Name, mit welchem in seinem Evangelium die Gegner Jesu bezeichnet werden, so verschiedenen Klassen sie auch angehören, der Name *οἱ Ἰουδαῖοι* ist. Es sey, ist bemerkt worden, durchaus keine Gleichförmigkeit des Gebrauchs, daher auch keine Grenze, keine Bestimmtheit. Wir haben Stellen, wo der Ausdruck nur die Synedristen bezeichnen zu können scheine, dann solche, wo er mit *οἱ Φαρισαῖοι* wechsle, während der Evangelist sonst diese und die *ἄρχοντες* unterscheide, ferner solche, wo er nur die Bewohner der Hauptstadt bedeuten könne, während der Evangelist wiederum diese von den *ἄρχοντες* zu trennen wisse, endlich auch solche, wo *οἱ Ἰουδαῖοι* sogar mit *ὁ ὄχλος* wechsle, welchem sie sonst wieder entgegenstehen. Für alle Gegner Jesu, wo sie immer vorkommen mögen, wo sie entweder thatsächlich oder disputirend ihm entgegentreten, sey diese Bezeichnung gewählt. In Jerusalem so gut als in Galiläa, im Tempel so gut als an den Ufern des galiläischen See's seyen es *οἱ Ἰουδαῖοι*, mit denen Jesus zu thun habe. Er sey die eine, sie seyen die zweite moralische Person, die redend und handelnd eingeführt werde. Bei den Synoptikern dagegen komme diese Bezeichnung für irgend welche Gegner Jesu gar nicht vor, sie bezeichnen sie immer bestimmt und gesondert, nur bei Johannes werden alle möglichen Gegner unter dem Einen Namen *οἱ Ἰουδαῖοι* zusammengefaßt.

*) Vgl. Fischer, über den Ausdruck: *οἱ Ἰουδαῖοι* im Evangelium Johannis. Ein Beitrag zur Charakteristik desselben, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840. Heft 2. S. 96 f. Eine von Lücke unbeachtet gelassene Abhandlung, welche einen sehr richtigen Blick in das johan. Evang. beurkundet.

Man hat diese Erscheinung, so wie die dem Namen entsprechende Charakteristik dieser Gegner, welcher zufolge alle einzelnen Eigenschaften der Ἰουδαῖοι, und alle vereinzelten Motive ihrer Opposition gegen Jesum in dem Einen zusammenlaufen, daß sie nicht an ihn glauben, der Unglaube also ihr Grundcharakter ist, mit Recht nur aus der Eigenthümlichkeit des Evangeliums im Ganzen, aus seinem Plan und Zweck erklären zu können geglaubt, daß es nämlich seinen Zweck, die Offenbarung der Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos darzustellen, nur durch den Contrast erreiche, aber man hat sodann hieraus auch die weitere Folgerung gezogen, das Schwankende, Allgemeine der Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι für alle Gegner Jesu in Verbindung mit der universalistischen Tendenz, das jüdische Volk im Ganzen als unglaubig hinzustellen, scheine auf den spätern heidenchristlichen Standpunkt hinzuweisen, von welchem aus das Evangelium verfaßt worden sey. Ein Augenzeuge, ein Palästinenser, der mit den zu Jesu Lebzeiten stattfindenden innern Verhältnissen der Nation bekannt, sogar ein Bekannter des Hohepriesters war, habe nicht so unbestimmt sich ausdrücken können. Es finde sich ja sonst nicht, daß diese Bezeichnung für die jüdischen Obern, oder andere einzelne Parteien der Juden vorkäme, der Ausdruck verrathe immer die spätere, der ursprünglichen Anschauung ferne Zeit, und sey insofern ein Zeichen der Nichtauthentie des Evangeliums *). Unstreitig concentrirt sich in dem Namen Ἰουδαῖοι die ganze Eigenthümlichkeit des Evangeliums, nur folgt aus diesem Namen zunächst nicht weiter, als diese Eigenthümlichkeit selbst in sich begreift, daß nämlich der Verfasser des Evangeliums, wer er auch seyn mag, die evangelische Geschichte, welche der Gegenstand seiner Darstellung ist, nicht aus dem rein historischen, sondern aus einem höhern religiösen oder dogmatischen Gesichtspunkt auffaßte. Indem er den großen Gegensatz, in welchem das Judenthum zum Christenthum stand, als eine schon in sich abgeschlossene geschichtliche Thatsache vor Augen hatte, trug er ihn auch auf die evangelische Geschichte über, und bezeichnete daher dieselben Gegner Jesu, welche die in der historischen Anschauung jener Verhältnisse lebenden Synoptiker mit ihren speciellen geschichtlichen Namen, Pharisäer, Schriftgelehrte u. s. w. nennen, mit dem allgemeinen Namen Juden, um in diesem Namen jenen Gegensatz, wie er in der Folge sich entwickelt hatte, auf seine ersten Anfänge und Ursachen zurückzuführen, und das ganze Verhältniß des Judenthums zu dem Christenthum unter einen allgemeinen, durch eine höhere Weltansicht bedingten Ge=

*) Vgl. a. a. O. 103 f. 112. 125. 135.

sichtspunkt zu stellen. Daß er aber die geschichtlichen Verhältnisse seiner Zeit aus diesem Gesichtspunkt betrachtete, daß ihm, ungeachtet doch die christliche Gemeinde auch ein sehr bedeutendes judenchristliches Element in sich hatte, der völlige Bruch des Judenthums mit dem Christenthum als eine entschiedene Thatsache erschien, war nur auf dem Standpunkt eines Schriftstellers möglich, welcher die paulinische Ansicht von dem Verhältniß des Judenthums zum Christenthum nicht nur in sich aufgenommen, sondern auch mit freiem selbstständigem Geiste weiter in sich entwickelt hatte, und von ihr aus zum vollen Bewußtseyn der absoluten Idee des Christenthums hindurchgedrungen war. Christus ist ihm so wenig der Davidssohn (ἐκ σπέρματος Δαβίδ, Röm. 1, 3.), daß er die bethlehemitische Geburt sogar nur unter die jüdischen Fictionen zu rechnen scheint, 7, 42. An die Stelle des jüdisch Genealogischen tritt bei ihm das allgemein Menschliche des σὰρξ γίνεσθαι des Logos. Nur die Einzugsscene läßt er, was das Messianische derselben betrifft, in der Hauptsache auf dieselbe Weise geschehen, wie sie die Synoptiker darstellen, aber sie soll ihm auch nur ein neues Moment des Zeugnisses seyn, durch welches die Juden in ihrem Unglauben gegen sich selbst zeugten. Konnten sie nach dem unmittelbar vorangegangenen Wunder der Auferweckung des Lazarus, mit welchem er sowohl den Einzug in Jerusalem als auch überhaupt die jetzt erfolgende Katastrophe in so nahe Verbindung setzt, dem Eindruck der göttlichen Würde Jesu so wenig widerstehen, daß sie ihm selbst diese messianische Huldigung darbrachten, so kann es nur als ein neuer Beweis der überwiegenden, unaustilgbaren Macht ihres Unglaubens angesehen werden, daß sie ihn dennoch nicht als Messias anerkannten. Was Jesus hier Messianisches thut und an sich geschehen läßt, ist nach der Darstellung des Evangelisten eigentlich nur eine gewisse Accommodation von Seiten Jesu, um den Juden auch diesen Vorwand ihres Unglaubens abzuschneiden, wie wenn sie wegen der Jesu fehlenden jüdischen Kriterien der Messianität an ihn nicht hätten glauben können *). Für den Evangelisten

*) Es ist in dieser Hinsicht bemerkenswerth, daß während bei Matthäus der Einzug eine recht absichtlich von Jesu selbst getroffene Veranstaltung ist (21, 1 f.), als wesentliches Erforderniß seiner Messianität, unser Evangelist dagegen aus dieser Scene nur eine vom Volk ausgegangene Feierlichkeit macht (12, 9 f.), welcher sich Jesus, nachdem einmal das Volk in diese Bewegung gekommen war, nur darum unterzieht, um auch dieses prophetisch bezeugte Kriterium der Messianität nicht an sich vermissen zu lassen. So wenig ist also auch hier aus der Verschiedenheit der Darstellung auf eine Verschiedenheit der Sache zu schließen, und an einen doppelten Einzug, wie selbst noch Schleiermacher meinte, zu denken.

selbst aber hat auf seinem Standpunkt alles Jüdische so wenig eine auch jetzt noch fortdauernde immanente innere Bedeutung, daß er, wie seine Auffassung des Todes Jesu beweist, auf das ganze A. T. nur als auf eine zu ihrer Erfüllung gekommene, eben darum aber auch abgelaufene und für das christliche Bewußtseyn entschwundene Periode der Religionsgeschichte zurückblickt *).

Erwägt man, welche große Auktorität der Apostel Petrus für den judenchristlichen Theil der christlichen Gemeinden der ältesten Zeit war, so wird man es bei einem Schriftsteller, welcher in der Frage über das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum sich so entschieden auf eine Seite gestellt hatte, auf welcher man nicht stehen konnte, ohne den von dem Apostel Paulus zuerst geltend gemachten Grundsätzen beizustimmen, nicht unerwartet finden können, wenn er auch dieses Moment der geschichtlichen Verhältnisse seiner Zeit nicht ganz unberücksichtigt ließ. Dürften wir Kap. 21 als ächt ansehen, so wäre dieß vom Evangelisten auf eine sehr bestimmte Weise geschehen. Denn so unklar auch ist, was V. 22 f. unter dem Bleiben des Jüngers bis zum Kommen des Herrn zu verstehen ist, so ist doch so viel deutlich zu sehen, daß dem den Apostel Petrus verherrlichenden Märtyrerruhm ein anderer den Apostel Johannes auszeichnender Vorzug gegenübergestellt werden soll. War es der ausdrückliche Wille des Herrn, daß er bleiben sollte, bis er komme, so war er ebendamit jedes Anspruchs, welchen man in Beziehung auf den Märtyrertod an ihn machen konnte, überhoben, und er konnte auch solchen Aposteln, deren Name, wie der des Petrus, im höchsten Glanze des Märtyrerthums strahlte, nicht nachgesetzt werden. War er als der alle andern Apostel überlebende, zuletzt allein noch zurückgebliebene Jünger nur dazu noch da, um auf den Herrn zu warten, so war dieß die ihm bestimmte ganz eigenthümliche Auszeichnung, die ihn um so höher stellte, je weniger er

Die Unmöglichkeit dieser Annahme hat Strauß II. S. 301 f. evident gezeigt. Auffallen könnte, daß nur die Jünger nicht gewußt haben sollen, was hier Messianisches geschah. Es ist aber die der Stelle 2, 22. parallele Bemerkung des Evangelisten V. 16. so zu verstehen: Nach der Auferstehung Jesu wurde ihnen erst die messianische Beziehung des damals Geschehenen klar, weil sie es jetzt erst in seinem wahren Sinn auffassen lernten, jetzt erst einsahen, wie es zu nehmen sey, daß hier ebenso wenig an einen eigentlichen irdischen König zu denken sey, als 2, 19. an einen eigentlichen Tempel. Zur wahren Erkenntniß gelangt man also erst dann, wenn man alles Jüdische hinter sich hat, und es in seiner blos typischen Bedeutung aufzufassen weiß.

*) Vgl. S. 274 f.

sie mit einem Andern theilte. Er war der Jünger, welcher als der auf die Zukunft des Herrn Wartende nicht sterben sollte; die Berichtigung, welche V. 23. in Hinsicht der über den Apostel Johannes gehenden Sage gegeben wird, weist nun zwar das ὐκ ἀποθνήσκειν als eine zu positive Deutung der Worte des Herrn zurück, aber sie will dagegen auch nichts von einem wirklichen ἀποθνήσκειν wissen, es wird nicht gesagt, daß er wirklich gestorben sey, noch daß auch ihm zu sterben bestimmt gewesen sey, er bleibt auch so der Jünger, von dessen Tode niemand etwas zu sagen weiß, niemand zu sprechen wagt, in dessen Namen, wie in dessen Evangelium, der Tod im Leben aufgehoben ist. Unstreitig soll dieß der den Apostel Johannes selbst dem Apostel Petrus gegenüber auszeichnende Vorzug seyn, und das Interesse, ihn auf diese Weise auszuzeichnen, konnten nur Solche haben, welche im Gegensatz gegen die judenchristliche Partei, deren höchste Auktorität der Apostel Petrus war, zum wenigsten dieselbe Auktorität ihrem Apostel Johannes vindiciren wollten *). Da jedoch Kap. 21 nur als ein später hinzugekommener An-

*) Es geschieht nicht ohne einen Seitenblick auf Ansprüche, welche in Betreff des Apostels Petrus gemacht wurden, wenn Jesus 21, 21. auf die Frage des Petrus: κύριε, ὗτος (Johannes) δὲ τί; erwiedert: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σὺ ἀκολύθει μοι. Du hast, ohne dich um einen Andern, der dir vorgezogen zu seyn scheint, zu bekümmern, mir zu folgen, nämlich in den Märtyrertod. Die Schwierigkeit, die man in der Stelle V. 18 u. 19 findet, indem man nicht weiß, ob das Ausstrecken der Hände und das Gegürtetwerden von der Hülflosigkeit des Alters zu verstehen ist, oder von der Fesselung zum Kreuzestod, hebt sich, wenn man bedenkt, daß in der Anschauungsweise des Verfassers beides zusammenfällt und in einander fließt, das natürliche Alter und der Märtyrertod. Bei einem Apostel, wie Petrus, kann das Leben nicht anders enden, als mit dem Märtyrertod. Wie der Lebenslauf eines Apostels sonst mit einem Aufgehen und Untergehen verglichen wird (einem ἀνατέλλειν und δῦναι vgl. Pastoralbriefe S. 65), so theilt er sich hier in die freie Jugend und das gebundene Alter, dessen gleichsam natürliches Ende die Fesselung zum Märtyrertode ist. Auf den Märtyrertod bezieht ja der Evangelist ausdrücklich V. 19 das unmittelbar Vorangehende. Wenn nun Jesus dem Apostel Petrus diese beiden Perioden seines apostolischen Lebenslaufes vor Augen stellt, so will er damit sagen, ihm sey bestimmt, auf diese Weise seinen Lauf zu vollenden, und in der natürlichen Folge der Jugend und des Alters als Märtyrer zu sterben. Dieß sollte seine Bestimmung seyn gegenüber der des Johannes, welcher bis zur Zukunft Jesu bleiben, in keinem Falle als Märtyrer sterben sollte. Die „natürlichste Erklärung,“ welche kürzlich Bleek von dieser Stelle gegeben hat, ist nur ein neues Muster der

hang anzusehen ist, so sehen wir zwar aus dieser Parallele zwischen Johannes und Petrus, welches Interesse die auf der Grundlage des johanneischen Evangeliums stehende johanneische Partei hatte, auf das Evangelium selbst aber scheint dieß keine Beziehung zu haben. Allein das Merkwürdige ist, daß in dem letzten Kapitel dieselbe Tendenz nur bestimmter ausgesprochen ist, die sich auch schon in mehreren Stellen des Evangeliums selbst kaum verkennen läßt. Strauß *) hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß das vierte Evangelium in dem Verhältniß, in welchem Petrus und Johannes zu einander erscheinen, eine gewisse Absichtlichkeit verrathe, daß es in mehreren Zügen sich auf eigenthümliche Weise bemüht zeige, den Johannes dem Petrus wo nicht vorzusetzen, doch an die Seite zu stellen. Wie das vierte Evangelium schon durch die stehende Benennung: ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα, oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, den Johannes, an welchen ohne allen Zweifel bei dieser Bezeichnung allein gedacht werden kann, vor allen andern auf eine Weise auszeichnet, von welcher die Synoptiker, bei welchen vielmehr Petrus den unbestrittenen Primat behauptet, nicht das Geringste wissen, so führte dieses vertraute Verhältniß des Lieblingsjüngers zu Jesus von selbst Situationen herbei, bei welchen selbst Petrus die Vermittlung des Johannes nöthig hatte, wie er namentlich 13, 24. nur durch Johannes erfahren konnte, wen Jesus mit seinem Worte vom bevorstehenden Verrath gemeint habe. So unzweideutig muß also hier Petrus selbst sein minder nahes Verhältniß zu Jesus anerkennen. Nur ein äußerer Vortheil ist es zwar, wie Strauß bemerkt, und ohne Beziehung auf ein näheres Verhältniß zu Jesu, daß nach dem einzigen vierten Evangelium Johannes es ist, der als γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ dem Petrus bei dem Verhöre Jesu den Zutritt in den hohepriesterlichen Pallast verschafft, 18, 15 f., womit aber sogleich das zusammenhängt, daß die Synoptiker überhaupt nur dem Petrus, nicht ebenso dem Johannes, den Eifer zuschreiben, der ihn antrieb, dem gefangenen Meister zu folgen.

vielfachen Mißverständnisse des johanneischen Evangeliums. Der Herr soll der ἄλλος seyn, der ihn ζώσει und derselbe, zu dem er im Bewußtseyn eigener Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit, aber nicht blos aus Altersschwäche die Hände ausstrecken werde. Jesus wolle durch diesen Ausspruch dem Jünger bemerklich machen, daß er für seine spätern Jahre die Richtung seiner Thätigkeit und die Ausrüstung mit den dazu erforderlichen Kräften von einem Andern und Höhern werde zu erwarten haben — wie wenn Petrus als Apostel die Richtung seiner Thätigkeit erst für seine spätern Jahre und nicht von Anfang an, seit er Apostel war, von dem Herrn zu erhalten gehabt hätte!

*) L. J. I. 623 f. vgl. II. S. 631 f.

Ebendahin gehört der gleichfalls von Strauß bemerkte Umstand, daß das vierte Evangelium den Johannes unter das Kreuz Jesu stellt, wo bei den Synoptikern keiner der Jünger erscheint, und daß es ihn daselbst in ein Verhältniß zur Mutter Jesu treten läßt, von welchem jene nichts melden, 19, 26 f. Eine solche Auszeichnung konnte nur die Folge des vertrauten Verhältnisses seyn, in welchem Johannes zu Jesus stand, aber auch abgesehen von diesem Verhältniß ist überall, wo es Gelegenheit gibt, die beiden Jünger zusammenzustellen, das Bestreben sichtbar, den Johannes gegen Petrus wenigstens nicht zurückstehen zu lassen. Am auffallendsten geht der Verfasser des Evangeliums diesem Rivalitätsverhältniß in der Erzählung 20, 2 f. nach, in welcher jedem von beiden immer wieder etwas beigelegt wird, was das Eine mit dem Andern ausgleichen soll. Beide Jünger gehen mit einander zum Grabe, und halten zuerst gleichen Schritt *), Johannes aber lief sodann voraus, schneller als Petrus, und kam zuerst an das Grab, in welchem er, sich hineinbückend, die Tücher liegen sah, ohne jedoch hineinzugehen. Petrus dagegen, welcher zwar erst nach Johannes kam, ging auch in das Grab hinein, und besichtigte die Tücher genauer, indem er auch wahrnahm, daß das Kopftuch nicht bei den übrigen Grabtüchern lag, sondern wie absichtlich an einen besondern Ort hingelegt war. Dann erst ging auch der andere Jünger, welcher zuerst an das Grab gekommen war, in dasselbe hinein, er that also hiemit nur, was zuvor schon Petrus gethan hatte, aber dafür wird nur von ihm, nicht von Petrus gesagt, daß er in Folge dieses Sehens, wie ja überhaupt damals der Glaube der Jünger noch ein des Sehens bedürftiger, kein wissender war, geglaubt habe **). Auf ähnliche Weise verhält es sich 21, 3 f., nur ist hier Petrus nach seiner sonstigen Weise der raschere, welcher sich sogleich, als er hörte, daß der Herr in der Nähe sey, in den See stürzte und auf ihn zueilte, Johannes aber war es, welcher den Herrn zuerst erkannt, und daß er es sey, dem Petrus gesagt hatte. Es werden zwar, wie Strauß bemerkt, von Petrus seine Vorzüge, wie der ehrende Beiname, den ihm Jesus gab (1, 43), und sein glaubensvolles Bekenntniß (6, 68 f.) im vierten Evangelium so wenig verschwiegen, als in den synoptischen seine Schwächen und die ihm deßhalb

*) *Ἔτρεχον οἱ δύο ὁμοῦ* heißt es, nach dem schon gesagt ist, *ἤρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον.*

**) Die Stelle Joh. 20, 4. 5. gehört auch unter diejenigen, in welchen unser Evangelist sich ganz besonders an das Evangelium des Lucas anschließt. Man vgl. Luc. 24, 12. aber Lucas spricht nur von Petrus, ohne von Johannes etwas zu sagen.

von Jesu ertheilten Rügen, wenn man aber alles zusammennehmen will, was sich auf dieses eigene Verhältniß der beiden Jünger zu einander bezieht, so gehört auch noch dieß dazu, daß dem Petrus auch noch das Eine und das Andere zugeschrieben wird, was ihn, den sonst an der Spitze der Jünger Stehenden, nicht gerade in einem sehr günstigen Licht erscheinen läßt, während es doch nur Johannes als Verfasser des vierten Evangeliums ist, welcher davon weiß, bei den Synoptikern aber sich nichts darüber findet. Wie auffallend ist es, daß zwar die sämmtlichen Evangelisten darin zusammenstimmen, bei der Gefangennehmung Jesu habe einer seiner Anhänger das Schwert gezogen, und dem Knechte des Hohepriesters ein Ohr abgehauen, aber nur der vierte Evangelist diese von Jesu mißbilligte Handlung als eine That des Petrus bemerklich macht? Und zwar wird dieselbe nicht blos 18, 10 f. erzählt, sondern der Evangelist kommt auch aus Veranlassung der von ihm genau erzählten drei Verläugnungsakte des Petrus auf sie zurück, um sie als eine Motivirung zu gebrauchen, welche in dem Zusammenhang, in welchem sie steht, wie Strauß richtig bemerkt, so künstlich und gemacht klingt, daß man in ihr nur die Absicht sehen kann, die Beziehung jenes Schwertstreiches auf Petrus recht fest in die Erzählung zu verweben, V. 26 f. Die Weigerung des Petrus 13, 8., sich die Füße von Jesu waschen zu lassen, gibt zwar ein schönes Zeugniß seiner Ergebenheit gegen Jesus, aber er zeigt dabei auch keine sehr große Fähigkeit, den tieferen Sinn dieser Handlung Jesu richtig zu verstehen. Ebenso wenig konnte es in seinem Interesse seyn, daß 21, 15 f. seine dreimalige Verläugnung durch die zweifelnde dreimalige Frage Jesu auf eine für ihn so schmerzliche Weise wieder in Erinnerung gebracht wurde. Wollten wir in allem diesem nur Berichtigungen und Ergänzungen der synoptischen Erzählung sehen, so müßte unser Evangelium auch sonst in einem solchen Verhältniß zu den synoptischen stehen. Wie unwahrscheinlich ist aber auch an sich schon, daß alle diese den Petrus und Johannes betreffenden Züge aus der synoptischen Tradition völlig verschwunden seyn sollen! Sollte denn wirklich derselben das so eigenthümliche Verhältniß des Lieblingsjüngers zu Jesus so unwichtig gewesen seyn, daß sie auch nicht eine Andeutung davon geben wollte? Und doch, wie kann man im Zweifel darüber seyn, wenn Johannes als Verfasser des Evangeliums es selbst bezeugt? Aber nur um so mehr fragt sich, ob er es wirklich ist? Wie es sich jedoch damit verhalten mag, die Absichtlichkeit, mit welcher das Verhältniß dieser beiden Jünger zu einander in unserm Evangelium behandelt wird, bleibt dieselbe, und der Grund hievon

kann nur in den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit liegen, in welche die Entstehung des Evangeliums fällt, in der hohen Auktorität, welche der Apostel Petrus bei einem so großen Theile der christlichen Gemeinden hatte. Denn was müssen wir uns als den eigentlichen Zweck des johanneischen Evangeliums denken, wer auch der Verfasser desselben seyn mag? Doch wohl nur dieß, diese bestimmte Form des christlichen Bewußtseyns, welche im johanneischen Evangelium ausgeprägt ist, zu ihrer Anerkennung zu bringen. Wie konnte aber dieß anders geschehen, als im Gegensatz gegen die herrschenden Richtungen, die schon vorhandenen Formen des christlichen Bewußtseyns, welche im Allgemeinen die paulinische und petrinische waren, über welche sich zu stellen die nothwendige Tendenz eines Evangeliums seyn mußte, in welchem sich das Princip des christlichen Bewußtseyns so entschieden in seiner absoluten Bedeutung geltend macht. Was ist denn der am Busen des Herrn liegende Lieblingsjünger, der Vertraute seiner innersten Gedanken, welchem gegenüber selbst Petrus dem Herrn noch fern steht, was ist er anders als eben der Träger der in seinem Evangelium ausgesprochenen Form des christlichen Bewußtseyns, der absoluten Idee des Christenthums, wie sie in der johanneischen Lehre von der Person Christi auf ihren adäquaten Begriff und Ausdruck gebracht ist? Wie kann es daher befremden, daß sich auch in der Stellung, in welcher in unserm Evangelium Petrus und Johannes zu einander erscheinen, die hohe Bedeutung zu erkennen gibt, mit welcher die johanneische Form des christlichen Bewußtseyns in die geschichtlichen Verhältnisse der Zeit einzugreifen sich berufen fühlte?

Da Petrus der Repräsentant der zwölf Apostel ist, so läßt sich schon an der Stellung, die der Evangelist sich zu Petrus gibt, das Verhältniß erkennen, in das er sich zu den Aposteln setzt. Doch verdient dieß noch etwas näher betrachtet zu werden, um das zuvor Bemerkte noch mehr in's Licht zu setzen. Ein Gegensatz, ein feindliches polemisches Verhältniß, wie wir es bei Lucas finden werden, zeigt sich zwar hier nirgends, um so mehr aber stellt der Evangelist die ganze Stufe der Erkenntniß und der geistigen Fähigkeit, auf welcher die Apostel standen, während des ganzen Lebens Jesu, als eine so niedrige und unvollkommene dar, daß sie unendlich weit absteht von dem Standpunkt, von welchem aus er auf diese frühere Periode zurücksieht. Es gehören hieher die Stellen, in welchen der Evangelist selbst ausdrücklich bemerkt, daß die Jünger den wahren und eigentlichen Sinn der Reden und Handlungen Jesu anfangs gar nicht verstanden haben, sondern erst nachher,

erst nach seinem Tode und seiner Auferstehung. Man vgl. 2, 23. Erst nach seiner Auferstehung erinnerten sich die Jünger des Ausspruchs V. 19, und verstanden jetzt erst, was er sagen wollte, und glaubten nun der Schrift und dem Worte Jesu. Ebenso verstanden die Jünger 12, 16. anfangs die messianische Beziehung dessen nicht, was beim Einzug Jesu in Jerusalem geschah, sondern erst nach seiner Verherrlichung, *τότε ἐμνήσθησαν*, heißt es auch hier, *ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα, καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.* Von den zahlreichen Mißverständnissen der Worte Jesu, den oft so ungeschickten Fragen, die an ihn gemacht wurden, wie viele kommen auf die Rechnung der Jünger! Man vgl. 4, 31 f. 5, 5 f. 11, 8 f. 16. Besonders enthalten die letzten Reden Jesu an die Jünger viele Beweise davon, wie wenig sie noch seinen Sinn zu fassen vermochten, und der Evangelist scheint es sogar darauf abgesehen zu haben, diese ihre geistige Unfähigkeit recht anschaulich zu machen. Wie ahnungslos ist die Frage des Thomas, 14, 5., wie unbegreiflich die Forderung, welche Philippus macht, V. 8, wie demüthigend für die Jünger überhaupt die Erwiederung Jesu: *τοσῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι, καὶ ὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε;* V. 9! Man vgl. 14, 22. 16, 17. 29. In einem noch so unvollkommenen Zustand ihres geistigen Lebens mußten sich aber die Jünger damals noch schon deßwegen befinden, weil sie den Geist noch nicht empfangen hatten, der Geist überhaupt erst nach der Verherrlichung Jesu kommen konnte, 7, 39. Darum geht nun auch die ganze Tendenz der Abschiedsreden dahin, auf einen Zeitpunkt hinzuweisen, in welchem der den Jüngern ertheilte Geist sie auf eine ganz andere Stufe der Erkenntniß und des geistigen Bewußtseyns überhaupt erhoben haben werde. Je größer aber der Unterschied zwischen dieser spätern und jener frühern Periode ist, je mehr alles dasjenige, was das christliche Bewußtseyn auf diesen hohen Standpunkt erhebt, einer über das irdische Leben Jesu hinausliegenden Periode angehört, um so ferner steht der Evangelist jener judaistischen Ansicht, welche die ganze Befähigung zum Apostelamt nur an das irdische Leben Jesu und an das leibliche Zusammenseyn der Jünger mit dem noch unmittelbar gegenwärtigen Herrn geknüpft wissen wollte. Der Judaismus hält sich an das Persönliche, an einzelne Individuen, als Träger des Ganzen, an die Apostel und unter diesen selbst vorzugsweise an den Apostel Petrus. Aus dem Gegensatz gegen diese Ansicht entspringt bei unserm Evangelisten jene leise Ironie gegen den Apostel Petrus. Ihm steht über dem Persönlichen auch in den Aposteln der Geist als das allgemeine Princip des christlichen Glaubens und Lebens, und je größer

die Fülle des geistigen Lebens ist, die aus diesem erst nach dem Hingang Jesu wirksam gewordenen Princip in der christlichen Gemeinschaft sich schon entwickelt hat, um so mehr treten die Apostel in den Hintergrund zurück, denn den Geist sollten die Glaubenden überhaupt empfangen, 7, 39., und es ist daher schon in den Abschiedsreden zu sehen, wie der Begriff der Apostel in den weitern Begriff der Jünger übergeht (sofern das Meiste in diesen Reden auf die Letztern ebenso gut paßt als auf die Erstern). In dieser Hinsicht darf hier auch noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß der solenne Name Ἀπόστολοι in diesem Evangelium nie vorkommt, und die Zwölf nur da genannt werden, wo sich an ihren Namen etwas anhängt, was keine sehr hohe Vorstellung von ihnen erwecken kann. So fragt Jesus 6, 67. die Zwölf, ob nicht auch sie von ihm hinweggehen wollen, und so rühmlich das Bekenntniß des Petrus ist, so wird doch hier gerade vom Evangelisten bemerkt, einer der Zwölf sey Judas, der Verräther, gewesen. Auch Thomas wird bei der für seinen Unglauben so charakteristischen Scene als εἷς ἐκ τῶν δώδεκα aufgeführt, 20, 24. Nehmen wir alles dieß zusammen, so können wir in dem Evangelisten nur einen Schriftsteller sehen, welcher jenem ältesten Kreise des Judaismus schon ferner steht.

4. Der Verfasser des Evangeliums.

Die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums läßt sich nun nicht weiter abweisen und hinausschieben. Entschieden ist sie nämlich auch so noch nicht, so vieles auch in der bisherigen Untersuchung schon ihre Beantwortung zu enthalten scheint. Denn warum soll es für schlechthin unmöglich gehalten werden, daß ein Apostel, und namentlich der Apostel Johannes ein Evangelium von einem solchen Charakter, wie der an unserm Evangelium nachgewiesene ist, geschrieben habe? Das Evangelium hängt, wie gezeigt worden ist, seinem ganzen Inhalt nach an einer bestimmten Idee, aus dieser Grundidee heraus hat es sich entwickelt und auf diese eigenthümliche Weise gestaltet. Warum hätte diese Idee nicht auch in einem Apostel entstehen können, besonders wenn er, wie dieß die kirchliche Sage von dem Apostel Johannes meldet, noch eine längere Periode der Entwicklung der christlichen Kirche erlebte? Vorauszusetzen wäre dabei nur, was sich psychologisch wohl begreifen läßt, daß die Idee im Geiste des Apostels eine solche Macht gewann, daß sich ihr der ganze geschichtliche Inhalt der evangelischen Geschichte unterordnete, und im Grunde zu einem bloßen Reflex der Idee wurde. Man müßte sich die geistige

Individualität des Apostels überhaupt als eine solche denken, welche in demselben Grade, in welchem sie einer mystisch-spekulativen Anschauungsweise zugekehrt war, um so weniger einen, auf das Aeußere gerichteten, streng geschichtlichen Sinn hatte. So konnte es geschehen, daß ihr, je mehr sie im Bewußtseyn der Idee lebte, um so mehr die geschichtlichen Unterschiede aus dem Auge entschwanden, daß sie in dem successiven Werden der Geschichte nur das immanente Seyn der mit sich selbst identischen Idee anschaute, und wie dieß besonders die in den johanneischen Reden vorherrschende Anschauungsweise ist (man denke z. B. an das wiederholte ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστι, und an Stellen, wie 11, 25. ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή), das Vergangene und Künftige zugleich die Bedeutung der Gegenwart erhielt. Wenn man sich daher unser Evangelium aus irgend welchen Gründen nur als eine Schrift des Apostels Johannes denken zu können glaubt, so ist die bisher entwickelte Ansicht von der Composition und dem Charakter des Evangeliums kein absolutes Hinderniß dieser Annahme: sobald man nur die aus der historisch-kritischen Untersuchung sich ergebenden Resultate, daß das Evangelium diesen bestimmten Charakter an sich trägt, zu den synoptischen Evangelien in einem solchen Verhältniß steht, wie gezeigt worden ist, überhaupt nicht als eine geschichtliche, sondern nur als eine ideelle Darstellung anzusehen ist, unangefochten stehen läßt, mag es als ein johanneisches im eigentlichen Sinn gelten. Und wenn man auch in allen die historische Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit betreffenden Fragen nur auf die Seite der Synoptiker treten kann, warum sollte es schlechthin unmöglich seyn, in einem Punkte wenigstens, in welchem man freilich die Versicherung des apostolischen Verfassers nicht fallen lassen kann, ohne mit ihr auch seine apostolische Würde fallen zu lassen, daß er nämlich als der Lieblingsjünger Jesu in diesem eigenthümlichen, von ihm selbst bezeugten, den Synoptikern aber, wie es scheint, unbekannten Verhältniß zu ihm stand, hierin wenigstens gegen die Synoptiker ihm Recht zu geben? Die Möglichkeit der Annahme, daß der Apostel Johannes der Verfasser des nach seinem Namen benannten Evangeliums ist, soll demnach durch alles Bisherige nicht gerade ausgeschlossen seyn, aber man übersehe nicht, was hiemit gesagt wird, daß es nämlich nur die rein abstrakte Möglichkeit ist, die man zugibt, die aber von selbst die weitere Frage in sich schließt, ob das an sich Mögliche auch das Wahrscheinliche, in den gegebenen Verhältnissen hinlänglich Begründete ist? Ist es nun schon nach dem Bisherigen, wenn auch an sich möglich, doch keineswegs wahrscheinlich, daß einem apostolischen Verfasser des Evangeliums das Selbst-

erlebte und Selbsterfahrene über einer Idee, die er in sich aufgenommen hatte, sosehr in den Hintergrund seines Bewußtseyns zurücktrat, daß er da, wo er als Augenzeuge spricht, sich von den Berichten Anderer abhängig machte, welche zum Theil nicht einmal Augenzeugen waren, daß er es überhaupt mit dem Widerspruch so leicht nahm, in welchen er sich durch seine Darstellung zu andern evangelischen Schriftstellern setzte, deren historische Glaubwürdigkeit nicht nur nicht in Anspruch genommen werden konnte, sondern auch längst mehr oder minder anerkannt war, so ist nun eben diese Frage nach der Wahrscheinlichkeit des Verfassers mit Rücksicht auf die Person des Apostels Johannes, wie sie uns aus der evangelischen Geschichte und andern Data bekannt ist, weiter zu untersuchen.

Ueber den Apostel Johannes haben wir in den Schriften des N. T. ein Datum, das für die Frage, mit welcher Wahrscheinlichkeit er als der Verfasser unsers Evangeliums anzusehen ist, von großer Wichtigkeit zu seyn scheint. In dem Briefe an die Galater, 2, 9. sehen wir ihn mit Jakobus und Petrus als Apostel der Beschneidung auf der dem Apostel Paulus entgegengesetzten Seite stehen. Er theilte demnach damals mit Jakobus, Petrus und den ältern Aposteln ganz die Ansicht, daß, wenn auch der Wirksamkeit des Apostels Paulus unter den Heiden kein Hinderniß in den Weg zu legen sey, doch sie, die Judenapostel, den Beruf nicht haben, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen. Es setzt dieß überhaupt eine Ansicht von dem Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum voraus, welche in einem sehr entschiedenen Gegensatz zu der im Evangelium ausgesprochenen steht. Denn wie konnte ein Apostel die Ueberzeugung haben, daß auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil berechtigt und befähigt seyen, ohne selbst auch für diesen Zweck thätig zu seyn, und diese Thätigkeit für seinen apostolischen Beruf zu halten *)? Diese Ueberzeugung hatte also damals der Apostel Jo-

*) Diese Consequenz nennt Bleek Beitr. S. 255 seltsam. „Es müßte dann auch gegenwärtig jeder Geistliche und Theologe, welcher an den Missionen unter den Heiden lebendigen Theil nimmt, und dieselben als ein heilsames und Gott gefälliges Werk betrachtet, die Pflicht fühlen, selbst als Missionar zu wirken.“ Warum denn nicht, wenn es ein in so hohem Grade heilsames und gottgefälliges Werk ist? Nur könnte freilich noch die Frage entstehen, ob das jetzige Missionswesen so geradezu mit den apostolischen identificirt werden darf. In demselben Zusammenhang argumentirt Bleek weiter so: „Besonders aber bei der innerlichen Richtung des johanneischen Gemüthes müssen wir es sehr begreiflich finden, daß so große Freude er gewiß auch über die Ausbreitung des Evange-

hannes so wenig als die übrigen Apostel, indem sie ja nur deßwegen, weil sie sich anders mit dem Apostel Paulus nicht vergleichen konnten, es ihm überlassen wollten, zu den Heiden zu gehen. Und doch sollte schon damals der Lieblingsjünger des Herrn, der Vertraute seiner Gedanken, der durch Geistesverwandtschaft so nahe mit ihm Verbundene, der tiefer als irgend ein anderer Jünger in den wahren Sinn seiner Lehre einzudringen, und das Göttliche, das in ihm war, zu fassen und zu verstehen wußte, wenn es sich mit dem Vorfall mit den Hellenen wirklich so verhielt, wie wir 12, 20. berichtet lesen, mit seinem Herrn und Meister auch die Freude getheilt haben, welche er mit einer so lebhaften Bewegung seines Innern in dem Gedanken empfand, daß die Hellenen schon jetzt mit der Empfänglichkeit für das messianische Heil zur Theilnahme an demselben herbeikommen. Welcher große Abstand, ja welcher Widerspruch ist zwischen den beiden Scenen Joh. 12, 20. und Gal. 2, 9., und wie tief steht der noch dem Jakobus und Petrus als Apostel der Beschneidung beigesellte Johannes unter jenem Johannes, welcher selbst schon über den paulinischen Standpunkt hinausgeschritten ist! Man stelle sich nur vor, wie frei sich der Verfasser des Evangeliums von allen Banden des Judenthums gemacht hat, wie weit er es schon hinter sich hat, wie er nur in dem Glauben der heidnischen Welt den Ersatz für den Unglauben der Juden sucht, um es recht zu begreifen, wie schwierig es ist, in ihm jenen ἀπόςολος περιτομῆς wieder zu erkennen. Aber freilich, warum sollte nicht in der zwischen jene bei-

liums in der Heidenwelt hatte, doch er selbst das Land seiner Heimath und den apostolischen Kreis zu Jerusalem nicht verlassen hat, bis er sich dazu wohl durch äusserliche Umstände veranlaßt fand. Eben aus dieser mehr innerlichen Richtung des Gemüths erklärt es sich, daß die Seiten in der Person des Herrn, welche Johannes ganz besonders in sich aufgenommen, und die Classen von Reden, welche sich ihm am tiefsten eingeprägt hatten, nicht etwa durch wiederholte Mittheilungen von seiner Seite schon vor der Abfassung seines Evangeliums gleichzeitig mit den Reden anderer Art, wie sie uns vorzugsweise in den synoptischen Evangelien gegeben werden, in der Kirche allgemein verbreitet worden sind.« Welche Logik auch hier. Woher wissen wir denn etwas von der innerlichen Richtung des johanneischen Gemüthes? Doch nur aus dem Evangelium, das seinen Namen trägt. Ob er aber auch wirklich der Verfasser dieses Evangeliums ist, ist ja eben die Frage, die erst beantwortet werden muß. In diesem Cirkel, den johanneischen Ursprung aus dem johanneischen Charakter zu beweisen, und bei dem johanneischen Charakter, den es doch nur von Johannes haben kann, den johanneischen Ursprung vorauszusetzen, treibt man sich so ahnungslos fort und fort umher!

den Zeitpunkte fallenden Periode, welche wir uns als eine längere, mehrere Decennien umfassende, zu denken haben, nicht ein ähnlicher geistiger Proceß vor sich gegangen seyn, wie derjenige war, welcher den Apostel Paulus so schnell über alle Traditionen des Judenthums hinausgehoben und auf einen ganz entgegengesetzten Standpunkt gestellt hatte? Diese Annahme bleibt allerdings möglich, nur haben wir von allen jenen Judenaposteln keinen sichern Beweis dafür, daß sie sich je über den Standpunkt erhoben haben, auf welchem wir sie Gal. 2, 7. f. erblicken, haben vielmehr alle Ursache zu vermuthen, daß sie nie etwas anderes waren, als was sie damals waren, ἀπόςολοι περιτομῆς. Hätte nun auch der Apostel Johannes eine Ausnahme gemacht, so sollte doch der geistige Proceß, ohne welchen eine solche Umänderung der ganzen religiösen Ansicht nicht erfolgt seyn konnte, irgend eine Spur zurückgelassen haben, aber der ruhige, klare, mit sich harmonische, in so sicherem Selbstbewußtseyn frei über den Gegensätzen stehende Geist des Verfassers des Evangeliums, welcher ja überhaupt auf dem geistigen Gebiet nirgends einen erst werdenden Proceß, sondern überall nur an sich seyende Verhältnisse sehen will, weist nicht auf eine Natur hin, welche, wie die des Apostels Paulus, erst durch Gegensätze und Kämpfe das errungen hatte, was ihr höchstes geistiges Eigenthum war. Wie wir auf diese Weise in dem Verfasser des Evangeliums keinen ἀπόςολος περιτομῆς, nicht einmal einen einst gewesenen, voraussetzen können, so können wir ihn auch nicht für einen geborenen Juden, einen mit den Lokalitäten und Verhältnissen Palästina's so genau bekannten Schriftsteller halten, wie der Apostel Johannes seyn mußte, zumal, wenn es ihm auch nicht an solchen Verbindungen in Jerusalem fehlte, wie die 18, 15. erwähnte ist. Wie stimmt mit der genauen Ortskenntniß, die der Apostel Johannes gehabt haben muß, oder mit der Voraussetzung eines in Palästina sich heimisch wissenden und in der eigenen Erinnerung an die Lokalitäten der selbsterlebten Ereignisse schreibenden Schriftstellers zusammen, daß 1, 28. ein Bethanien am Jordan genannt ist, das aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht existirte? Wie apokryphisch lautet 5, 2., auch wenn wir die zweifelhaften Worte V. 4. nicht besonders urgiren, die Beschreibung des Teichs Bethesda, von welchem ungeachtet seiner wunderbaren Heilkraft weder bei Josephus noch einem andern Schriftsteller irgend eine Kunde sich findet? Wie wenig möchte selbst 9, 7. der Teich Siloah, welcher dem Verfasser nur wegen seines berühmten, zu einer symbolischen Deutung Gelegenheit gebenden Namens, und zur Parallele mit 5, 2. so merkwürdig zu seyn scheint, aus eigener lokaler Anschauung heraus

genannt seyn! Die Lokalitäten, in welche uns der Verfasser versetzt, machen uns mit ihren vagen, ungewöhnlichen, wie es scheint, zum Theil mit Rücksicht auf ihre Wortbedeutung gewählten Namen, nicht den Eindruck eines in ihnen heimischen Schriftstellers. Am wenigsten zeigt sich jedoch der Verfasser als einen mit den Institutionen des jüdischen Staates bekannten Schriftsteller, wenn er den Hohepriester Kaiaphas zweimal 11, 51. und 18, 13. den ἀρχιερεὺς τῦ ἐνιαυτῦ ἐκείνυ nennt. Auch über diesen Punkt gehen die Ausleger mit zu großer Leichtigkeit hinweg, und haben eine zu gute Meinung von dem Verfasser, wenn sie bei ihm wegen seiner sonstigen Kenntniß von jüdischen Dingen den Irrthum nicht vermuthen wollen, auf welchen seinen Worten nach geschlossen werden zu müssen scheint. Da aus Josephus Archäol. 18. 2, 2. und 4, 3. deutlich hervorgehe, daß Kaiaphas das hohepriesterliche Amt zehen Jahre hinter einander von 25 — 36 verwaltete, also während der ganzen Lehrzeit Jesu, so könne Johannes, wenn er dieß wußte, mit ἀρχιερεὺς ὢν τῦ ἐνιαυτῦ ἐκείνυ nicht gemeint haben, das hohepriesterliche Amt habe damals jährlich unter Hannas und Kaiaphas gewechselt *). Gewiß konnte er dieses Irrige nicht meinen, wenn er jenes Richtige wußte, ob er es aber wußte,

*) Lücke II. S. 484. Den falschen Schluß, welchen Lücke schon in der zweiten Ausgabe seines Commentars II. S. 404 zu der Stelle 11, 51. machte, hat Strauß L. J. II. S. 401. 3. A. nachgewiesen, und bemerkt, da das Zutageliegen jener Meinung in den Worten des Evangelisten sicherer sey, als daß dessen Verfasser Johannes gewesen, so kehre sich der Schluß vielmehr in den entgegengesetzten um: da das vierte Evangelium hier eine Vorstellung von der Dauer des Hohepriesteramts entweder überhaupt oder wenigstens der Amtsführung des Kaiaphas zeige, die man in Palästina nicht haben konnte, so werde dadurch höchst unwahrscheinlich, daß der Verfasser ein Palästinenser gewesen sey. Demungeachtet macht Lücke auch in der neuen Ausgabe seines Commentars ganz sorglos wieder denselben falschen Schluß. Bleeks (Beitr. S. 257.) Versicherung, daß gerade unserem Evangelisten die Verhältnisse, worin zu der Zeit Kaiaphas und Hannas zum Hohepriesterthume standen, unverkennbar genau bekannt waren, und klarer vor Augen standen, als den Verfassern der synoptischen Evangelien, ist, wie jeder sieht, ebenso nichtssagend, als Ebrard's (auf welchen Bleek sich beruft) völlig unberechtigte Behauptung, jene Stellen bei Joh. und Apg. 4, 5. f. seyen im strengern Sinne zu nehmen, und als specielle Nachrichten anzusehen, die von den neutestamentlichen Autoren gelegentlich gegeben wurden, während Josephus das Detail der Hohepriestersuccession nicht so speciell verfolgt habe (das Evang. Joh. S. 74 f.), d. h. jene Stellen sind, ungeachtet sie sich durch Josephus nicht bestätigen lassen, eben doch als historische Data anzusehen!

ist ja eben die Frage, die wir uns nur aus seinen eigenen Worten mit genauer Erwägung derselben beantworten können. Sagt man nun auch, wie Lücke und de Wette die Sache in's Reine zu bringen suchen, Johannes verstehe unter dem ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος das Todesjahr des Erlösers, und mache für seine griechischen Leser, denen nichts daran lag, zu wissen, ob Kaiaphas das Amt nach Recht und Regel und wie lange er es bekleidete, zum Verständniß der ganzen Erzählung die Bemerkung, daß Kaiaphas gerade in dem denkwürdigen Jahre als Hohepriester an der Spitze des Synedriums stand, so muß doch auch dabei wieder vorausgesetzt werden, daß Kaiaphas eben nur in jenem denkwürdigen Jahr Hohepriester war, sonst hätte ja die Zeitbestimmung gar keinen Sinn, denn wie hätte der Verfasser dazu kommen sollen, den Kaiaphas als Hohepriester jenes Jahrs zu bezeichnen, wenn er nicht der Meinung war, sein Hohepriesterthum habe sich, wie das Hohepriesterthum überhaupt, nach dem Jahreswechsel gerichtet? Offenbar war es dem Verfasser darum zu thun, recht bestimmt zu sagen, Kaiaphas sey damals der regierende, in voller Amtsgewalt funktionirende Hohepriester gewesen; hätte er nun ohne nähere Beziehung auf die Dauer des hohepriesterlichen Amts, nur um überhaupt die Zeit zu bezeichnen, in welche jene Begebenheit fiel, von dem ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος gesprochen, so hätte er ebenso gut auch die Bestimmung hinzufügen können, es sey Kaiser jenes Jahres Tiberius, oder Prokurator jenes Jahres Pontius Pilatus gewesen, was gewiß nur als höchst unpassend erscheinen kann. Es bleiben daher die beiden Stellen ein sehr bestimmter Beweis, daß der Verfasser des Evangeliums kein palästinensischer Schriftsteller, am wenigsten ein γνωςὸς τῷ ἀρχιερεῖ 18, 15. gewesen seyn kann. Auf die Meinung, daß das Hohepriesterthum jährlich gewechselt habe, daß damals, wie er ohne Zweifel meinte, Hannas und Kaiaphas abwechselnd Hohepriester gewesen seyen, konnte er nur dadurch kommen, daß in der evangelischen Geschichte überhaupt von Hohepriestern in der Mehrzahl die Rede ist, daß Luc. 3, 2. Hannas und Kaiaphas als im Hohepriesterthum eng verbunden neben einander genannt sind (ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα), und daß er, wenn er auch schon mit der Apostelgeschichte bekannt war, was an sich nicht unmöglich ist, 4, 6, im nächsten Jahre nach dem Todesjahre Jesu den Hannas neben Kaiaphas als Hohepriester bezeichnet fand (obgleich auch dieß nur ein Irrthum ist).

Schon diese Data müssen uns, wenn wir, ohne noch auf die äussern Zeugnisse Rücksicht zu nehmen, die Wahrscheinlichkeit, ob der Apostel Johannes Verfasser des seinen Namen führenden Evangeliums sey, nur aus dem

Inhalt des Evangeliums selbst beurtheilen, die Sache als zweifelhaft erscheinen lassen. Noch größeres Gewicht erhält aber der Zweifel, wenn wir weiter gehen, und geschichtliche Data in Erwägung ziehen, welche mit der Voraussetzung, daß der Apostel Johannes Verfasser unsers Evangeliums sey, im offenbarsten Widerspruch stehen. Data dieser Art sind die Differenz über das Pascha, wie sie im zweiten Jahrhundert zur Sprache kam, und die Apokalypse.

Die Geschichte der Paschastreitigkeiten im zweiten Jahrhundert enthält ein für unsere Frage sehr wichtiges Moment *), nur bedarf dasselbe, da bei der Dürftigkeit der Nachrichten auch nach den neuern Untersuchungen Manches noch dunkel ist, und immer wieder verschieden aufgefaßt wird, einer näheren Erörterung. Gewiß ist, daß die kleinasiatischen Gemeinden in ihrer Feier des Pascha, der jüdischen Sitte gemäß, sich nach dem vierzehenten Nisan richteten. Dafür beriefen sie sich, wie der Bischof Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an den römischen Bischof Victor **) sagt, auf einen Philippus, Johannes, Polykarp, Melito u. a., welche alle *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.* Dieselbe apostolische Auktorität hatte schon der Bischof Polykarp von Smyrna gegen den römischen Bischof Anicet geltend gemacht, als ihn derselbe nicht bestimmen konnte, *μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου, τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα* ***), was sich gleichfalls nur auf das jüdische Pascha beziehen kann. Auf den Apostel Johannes, welcher selbst diesen Gebrauch so gehalten habe, berief man sich also zum Beweise der Behauptung, daß, wie Jesus selbst das Paschamahl am vierzehnten Nisan gefeiert habe, dasselbe ebenso auch fortgehend in den christlichen Gemeinden begangen werden müsse. Aber welcher Widerspruch, daß der Apostel Johannes als Auktorität für eine Thatsache gelten soll, über welcher gerade zwischen ihm, als dem Verfasser des Evangeliums, und den Synoptikern eine so bedeutende Differenz stattfindet! Und wie ist es zu erklären, daß dieser Widerspruch nicht einmal mit einem Worte berührt ist, wenn doch das johanneische Evangelium als Schrift des Apostels damals schon ge-

*) Nach der von Bretschneider Prob. S. 109. 110. gegebenen Anregung untersuchte zuerst Schwegler Montan. S. 191. f. diesen Punkt genauer und umfassender.

**) Eusebius H. E. 5, 24.

***) In dem Briefe des Irenäus bei Euseb. H. E. 5, 24.

schrieben und allgemein bekannt war? Selbst die Gegner, welche sich in ihrer Bestreitung der kleinasiatischen Sitte mit so gutem Grunde auf das johanneische Evangelium hätten stützen können, machen keinen Gebrauch von ihm. Der Bischof Apollinaris von Hierapolis, welcher nach seinen in der Pascha-Chronik erhaltenen Fragmenten einer der bedeutendsten Gegner gewesen zu seyn scheint, läßt sich über die Anhänger des jüdischen Gebrauchs nur so vernehmen: sie streiten aus Unwissenheit, was ihnen zu verzeihen sey, denn Unwissenheit verdiene keine Anklage, sondern bedürfe nur Belehrung, und sie sagen, daß der Herr am vierzehnten das Lamm mit den Jüngern aß, am großen Tage aber des Festes der ungesäuerten Brode (am fünfzehnten) litt, und sie führen aus (d. h. weisen exegetisch nach), daß Matthäus so sage, wie sie sich vorstellen, wovon nun die Folge ist, daß ihre Vorstellung (d. h. die Vorstellung, die sie sich von dem Verlauf der evangelischen Geschichte machen, indem sie annehmen, daß Jesus am 14ten das Passahlamm gegessen habe, am 15ten aber gestorben sey) mit dem Gesetze nicht zusammenstimmt, und nach ihnen die Evangelien (mit dem Gesetz) in Streit zu kommen scheinen *). Der Hauptpunkt, an welchem alles hängt, ist demnach der 14te Nisan, welchen die judaisirende Partei als den Tag feierte, an welchem Jesus mit seinen Jüngern das Passahlamm gegessen habe. Eben davon ist das in der Geschichte dieser Streitigkeiten in einem so specifischen Sinne vorkommende Wort *τηρεῖν* zu verstehen. Es ist dazu nicht, wie Neander meinte, *πάσχα* zu suppliren, ebenso wenig heißt es, wie es Rettberg nehmen wollte, geradezu legem observare, sondern der Gegenstand des *τηρεῖν* kann nur die *ἡμέρα* seyn, *τηρεῖν* heißt daher schlechthin einen bestimmten Tag halten, sich nach ihm richten, sich ihn als den Tag merken, an welchem etwas bestimmtes geschehen solle, es ist immer der 14te Nisan gemeint, sofern Jesus an diesem Tage auf die gesetzliche Weise das Passahlamm mit seinen Jüngern gegessen hat, und sofern nun zum Andenken an dieses letzte Mahl Jesu dasselbe an demselben Tage geschehen soll. Ausdrücklich sagt der Bischof Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben von den Aposteln und Bischöfen, auf welche er sich beruft, *ὗτοι πάντες ἐτήρη-*

*) Chron. Pasch. Alex. ed. Bonn. Vol. I. 1832. S. 14: *Εἰσὶ τοίνυν, οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικῦσι περὶ τύτων, σύγγνωστον πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ ὐ κατηγορίαν ἀπόδεχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται, καὶ λέγυσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγῦνται Ματθαῖον ὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν, ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ ςασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτὺς τὰ εὐάγγελια.*

σαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσδεκάτης τῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίςεως ἀκολυθῦντες, und von den Bischöfen, seinen Vorfahren, auf die er selbst als der achte folgte, *πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μυ, ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην,* in welchen Worten *ἄγειν ἡμέραν* so viel ist als *τηρεῖν ἡμέραν,* wofür in dem Schreiben des Irenäus an Victor schlechthin *τηρεῖν* steht, wenn es z. B. heißt: *καὶ ὐδὲν ἔλαττον μὴ τηρῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτὺς, καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηρῦσιν κτλ.* Man richtete sich also nach dem vierzehnten Nisan, nicht aber, wie behauptet worden ist, um, wie an dem übrigen jüdischen Cultus, so auch an der jüdischen Passahfeier noch Theil zu nehmen, denn nicht als bloße Juden feierten die ältesten Christen das Passahfest, sondern als glaubige Juden, als Judenchristen, und so viel Jüdisches auch ihre Passahfeier gehabt haben mochte, die Feier hatte gleichwohl einen ächt christlichen Charakter, nicht das jüdische Passahmahl als solches, sondern das letzte Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern in der Form des Passahmahls und am Tage des Passahfestes gehalten hatte, wollten sie zum Andenken an alles, was er selbst dabei gethan hatte, festlich begehen. Darum konnte auch dieses christliche Passah an keinem andern Tage begangen werden, als am 14ten Nisan, demselben Tage, an welchem das Passahmahl von Jesus selbst als das letzte Mahl mit seinen Jüngern gehalten worden war. Beides war, wie Jedem einleuchten muß, der aus der Natur der Sache selbst sich ergebende geschichtliche Hergang der Sache, bedarf es jedoch noch eines besondern geschichtlichen Zeugnisses, so erwäge man nur, was der Vertheidiger der kleinasiatischen Festsitte in einem Fragment des Hippolytus sagt: *ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριςὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθε, διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, ὕτω ποιεῖν* *). Dasselbe also, was der Herr an jenem Tage gethan hat, sollte man in derselben Weise auch thun. Nun hatte Jesus das Passah am 14ten Nisan durch alles, was er an diesem Tage that, selbst gefeiert, so daß auf dieses sein *ποιεῖν* erst sein *παθεῖν* folgte, somit muß auch sein glaubiger Verehrer an diesem bestimmten Tage dasselbe thun.

Je weniger hierüber ein Zweifel seyn kann, desto mehr fragt sich, was die Meinung der andern Partei und der Grund ihrer Differenz war. Apollinaris macht ihnen in dem oben angeführten Fragment den Vorwurf, daß sie mit

*) Chr. pasch. alex. S. 13.

dem Gesetz nicht zusammenstimmen. Unter dem Gesetz kann hier nichts anders verstanden werden, als die im mosaischen Gesetz enthaltene Bestimmung, daß das Passahlamm am 14ten Nisan geschlachtet werden soll. Wurde diese Bestimmung dadurch verletzt, daß Christus am 14ten das Passahlamm gegessen hatte, somit erst am folgenden Tage gestorben war, so setzt dieß auf der Seite der Gegner die Annahme voraus, daß er, statt am 14ten das Passahlamm zu essen, an diesem Tage vielmehr selbst als Passahlamm gestorben ist. Ist er, wie schon der Apostel Paulus es ausspricht, das Pascha der Christen (*καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστὸς*), so mußte er an diesem Tage gestorben seyn. In diesem Sinne sagt daher auch Apollinaris in dem weitern Inhalt seiner Fragmente: *ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τῦ κυρίυ πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τῦ ἀμνῦ παῖς θεῦ.* War er aber selbst als Passahlamm gestorben, so ergab sich hieraus die weitere Differenz, daß das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern nicht am 14ten, sondern am 13ten Nisan war, wie dieß ausdrücklich von Clemens von Alex. in einem andern, in der Passahchronik erhaltenen Fragment hervorgehoben wird: *τοῖς μὲν ὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰυδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα, ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τῦ θεῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τὺς μαθητὰς τῦ τύπυ τὸ μυςήριον τῇ ιγ'* *). Weil Christus am 14ten Nisan als Passahlamm gestorben ist, konnte er an demselben Tage das Passahlamm nicht gegessen haben. Darum mußten die, welche den Passahtag in dieser Weise feierten, bekämpft werden. Der Irrthum der Kleinasiaten war, daß sie den Widerspruch des Einen mit dem Andern nicht einsahen. *Πεπλάνηται*, sagt ihr Gegner Hippolytus, *μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, ὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα, ὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειύμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* Dasselbe ist der Inhalt des folgenden, demselben Hippolytus angehörenden Fragments: *ὁ πάλαι προειπὼν, ὅτι ὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα ὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν, ὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτῦ.* Denselben Zweck haben die übrigen, in der alexandrinischen Passahchronik zusammengestellten Fragmente, sie sollen gleichfalls das Unvereinbare des *φαγεῖν* mit dem *παθεῖν* durch die Auktorität älterer Kirchenlehrer darthun. Der Hauptpunkt, in welchem beide Theile differirten, war also, daß die Einen Jesum für das wahre

*) A. a. O. S. 14.

und wirkliche Passahlamm hielten, und ihn somit am 14ten Nisan nicht das Passahlamm essen, sondern selbst als das Passahlamm sterben ließen, die Andern aber annahmen, er habe am 14ten selbst noch das Passahlamm gegessen, und ebendeßwegen auch auf die Idee, daß er selbst das Passahlamm sey, nicht dasselbe Gewicht legen konnten. Der Anfang des Streits ist daher da zu suchen, wo die Idee, daß Jesus im Unterschied von dem blos figürlichen, typischen Passahlamm des Judenthums das wahre und wirkliche sey, zuerst ihre praktische Bedeutung gewann. In dem Bewußtseyn der vollen Bedeutung dieser Idee riß sich das christliche Bewußtseyn von seinem Zusammenhang mit dem Judenthum los. Das Judenthum ist degradirt, sobald es auf die bloße Bedeutung eines Zeichens und Bildes herabgesetzt ist, das, wenn einmal die Sache, auf die es sich bezieht, da ist, aller Realität ermangelt. Eine solche, von der Passahidee, als dem wirkenden Motiv ausgehende Losreißung des christlichen Bewußtseyns vom Judenthum war ganz im Geiste der Partei der Bewegung und des Fortschritts, welche überhaupt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein regeres Leben in die kleinasiatische Kirche brachte, und so auch wegen der bisher bestehenden Sitte der Passahfeier eine Differenz hervorrief. Der Erste, welcher Christus als das wahre christliche Passah auffaßte, war schon der Apostel Paulus (1 Cor. 5, 7.). Erst in der Folge jedoch wurde man sich der praktischen Consequenzen, welche diese Idee in sich schloß, und der Beziehung, in welche man sie zu der überlieferten Sitte der Passahfeier zu setzen hatte, bewußt. Ehe diese Idee, für welche in Kleinasien namentlich Apollinaris auftrat, die kleinasiatische Bewegung bewirkte, scheint sie in der römischen Kirche schon seit längerer Zeit im kirchlichen Bewußtseyn sich befestigt zu haben. Nur aus ihr läßt sich die schon zur Zeit Anicets in ihrer vollen Kraft bestehende Differenz zwischen der römischen und kleinasiatischen Sitte der Passahfeier erklären. Im Gegensatz gegen diese Idee, welche für das sich entwickelnde christliche Bewußtseyn von der größten Bedeutung seyn mußte, machten die Anhänger der kleinasiatischen Sitte um so mehr das Alter und die Ehrwürdigkeit der Tradition geltend. Sie führten die großen Lichter Asiens auf, einen Philippus, Johannes, Polykarp, Melito und Andere, welche alle den 14ten Tag des Passah nach dem Evangelium streng gehalten haben, und so wichtig und heilig war ihnen die gesetzliche Feier dieses Tages, daß Polykrates zur Bekräftigung seiner Ansicht sagte: er, der fünf und sechszig Jahre in dem Herrn zugebracht, mit Christen aus aller Welt verkehrt und die ganze heilige Schrift (ohne Zweifel das A. T.) durchgelesen habe, lasse sich durch das nicht bestim-

men, was zur Beängstigung gesagt worden sey; Größere, als er, haben gesagt, man müsse Gott mehr gehorchen als Menschen, und selbst auf seine grauen Haare berief er sich, die er nicht umsonst zum Zeugniß seines steten Wandels in dem Herrn trage. Wie würde Jesus selbst, schloßen sie, dieses Mahl gehalten haben, wenn es nicht als im Gesetze vorgeschrieben, fortgehend heilig zu halten wäre. Sie wissen es gar nicht anders, als daß es von Anfang an mit dem Passahmahl in der christlichen Kirche so gehalten worden ist, und selbst ihre Gegner konnten dieß eigentlich nicht läugnen, da sie ja nur dieß geltend machten, daß das παθεῖν das φαγεῖν ausschließe, daß, weil Christus selbst das Passahlamm sey, er auch an demselben Tage, an welchem man das Passahlamm schlachtete, gestorben seyn müsse, somit sein letztes Mahl nicht an diesem, sondern dem vorangehenden Tage gehalten haben könne. Es steht hier, wie sich nicht verkennen läßt, nicht Tradition gegen Tradition, sondern es ist der Conflikt einer jetzt erst zum klaren Bewußtseyn gekommenen dogmatischen Idee mit einer längst feststehenden Tradition.

Ist nun aber dieß das wesentliche Moment des Streits, und wird in diesem Zusammenhang der Apostel Johannes als die gewichtigste Auktorität für die kleinasiatische Passahfeier angeführt, wie kann er der Verfasser eines Evangeliums seyn, in welchem der Tod Jesu und sein letztes Mahl ganz aus demselben Gesichtspunkt aufgefaßt sind, von welchem aus die kleinasiatische Passahfeier von den Gegnern derselben bestritten wurde? Wir haben in dem johanneischen Evangelium ganz dieselben Momente, um welche es sich in jenem Streite auf der Seite der einen Partei handelte: Christus ist das wahre Passahlamm, als solches ist er am Vorabend des Passahfestes gestorben, und ebendeßwegen kann er sein letztes Mahl nicht als Passahmahl, sondern nur am Tage zuvor gehalten haben. Wie kann also der Apostel Johannes, wenn er als Verfasser des Evangeliums sich so entschieden für diese Ansicht aussprach, im Widerspruch mit derselben das Passah nach der kleinasiatischen Sitte gefeiert haben? Ist nicht klar, daß das Eine das Andere ausschließt, daß der Apostel Johannes, wenn er das Letztere gethan hat, nicht zugleich das dieser Sitte ganz entgegengesetzte Evangelium geschrieben haben kann?

Was bisher zur Lösung des Widerspruchs gesagt worden ist, beruht nur auf einer oberflächlichen Auffassung des wahren Streitpunkts, und verwickelt daher nur in neue Schwierigkeiten.

Bei Polykarp und Polykrates, bemerkt Lücke, dürfe aus ihrer Berufung auf die Sitte des Apostels Johannes nicht geschlossen werden, daß sie entweder

das johanneische Evangelium nicht gekannt oder verworfen haben. Der Apostel Johannes habe wissen können, daß Christus das letzte Mahl einen Tag vor dem jüdischen Pascha gefeiert habe, und doch habe er die übliche Sitte der kleinasiatischen Gemeinden, die er vielleicht vorfand, mitmachen und durch seine Auktorität bestätigen können. Wie die ersten Christengemeinden überhaupt zunächst ganz jüdische Ordnung und Art des Gottesdienstes hatten, so haben sie auch kein Bedenken getragen, sich bei jenen Festen ganz an die jüdische Festordnung zu halten. Bei dem nationellen Zusammenhang, besonders aber wegen des unaufhörlichen Verbandes mit dem A. T., welches ihnen zunächst als heilige Schrift galt, sey dieß natürlich gewesen *). Eine solche Beantwortung ist schon deßwegen ganz ungenügend, weil sie nicht einmal von einer richtigen Vorstellung vom christlichen Passahfest ausgeht. Die ältesten Christen feierten ja dieses Fest nicht als jüdisches Fest, sondern als das letzte von Jesu gehaltene Passahmahl. Fanden nun aber über die Bedeutung, welche der 14te Nisan für die Christen haben sollte, zwei so verschiedene Ansichten statt, wie läßt sich bei dem hohen Interesse, das diese Streitfrage auf beiden Seiten hatte, denken, daß es der Apostel mit beiden Theilen zugleich gehalten, daß er die eine Ansicht in seinem Evangelium als die authentische aufgestellt, die andere aber durch seine Praxis sanktionirt habe! Wie ist ein solcher Widerspruch möglich, wie hätte er, wenn er je stattgefunden, unerwähnt bleiben können!

Neander hat, ohne Zweifel in Erwägung des Moments, das die Geschichte der Passahstreitigkeiten für die kritische Frage über das johanneische Evangelium hat, neuestens seine Ansicht von dem Moment des Streits modificirt. Das Passahmahl, welches die Kleinasiaten zum Andenken an das letzte Passahmahl Christi begingen, sey nicht der Punkt gewesen, nach welchem sie die Zeit des christlichen Passahfestes bestimmt haben. Aus den im Briefe des Polykrates gebrauchten Worten möchte sich vielmehr schließen lassen, daß man in den kleinasiatischen Gemeinden, der johanneischen Ueberlieferung zufolge, von der Voraussetzung ausging, der vierzehnte des Monats Nisan müsse als Christi Leidenstag betrachtet werden. Daher man diesen Tag immer für das Andenken an das Leiden Christi bestimmen zu müssen glaubte, indem man auch das an diesem Tage von den Juden geschlachtete Passahlamm als Vorbild des Opfers Christi betrachtet habe **). Da diese Ansicht, bei welcher die Sache

*) Comm. I. S. 113 f.

**) In der zweiten Ausg. der allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche. Bd. I. Abth. 1. S. 512 f.

geradezu umgekehrt und zur Behauptung der Kleinasiaten gemacht wird, was die Behauptung ihrer Gegner war, mit den Fragmenten aus der Schrift des Apollinaris in der Passah-Chronik in klarem Widerspruch steht, so sollen diese Fragmente jetzt verdächtig seyn, und zwar aus dem Grunde, weil in den alten Verzeichnissen von den Schriften des Apollinaris bei Eusebius, Hieronymus, Photius keine solche angeführt werde, und es auffallend wäre, daß man in der Gegend, wo er schrieb, dem kleinasiatischen Gebrauch nicht gefolgt seyn sollte. Das Letztere mag auffallend seyn, aber konnte nicht ein Mann, wie Apollinaris, eine Ausnahme machen? Ebenso wenig ist das Erstere ein Grund zur Verdächtigung. Eusebius nennt zwar H. E. IV, 26., wo er von Apollinaris und dessen Schriften spricht, keine Schrift über das Passah, aber er sagt ausdrücklich: *τῦ δ' Ἀπολιναρίυ πολλῶν παρὰ πολλοῖς σωζομένων τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα ἐστὶ τάδε* u. s. w. Er wollte somit nur die ihm näher bekannt gewordenen Schriften nennen, wußte aber wohl, daß Apollinaris noch mehrere andere Schriften geschrieben hatte, und das Wenige, was er über ihn bemerkt, indem er ihn als Gegner der Montanisten bezeichnet, stimmt ganz mit dem theologischen Charakter überein, mit welchem er in den Passahstreitigkeiten auftrat. Ebenso unerheblich sind die aus dem Briefe des Polykrates genommenen Einwendungen Neanders gegen die bisherige Ansicht. Polykrates, meint Neander, hätte sich in den Worten von seinen Vorgängern: *πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* sonderbar ausgedrückt, wenn sich dieß nur auf die am Abende dieses Tages zu haltende Passahmahlzeit beziehen sollte, welche man nach den evangelischen Nachrichten über das letzte Passahmahl Christi am Anfange des jüdischen Passahfestes, am vierzehnten Nisan, halten zu müssen geglaubt hätte. Sonderbares ist hier jedoch nichts, sobald man nur nicht voraussetzt, das *τηρεῖν* habe sich blos auf das Passahmahl Jesu bezogen, da es doch nur auf das von Jesus selbst beobachtete gesetzliche Passah gehen konnte. Auch was nachher gesagt wird: *πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν τῶν Ἰυδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*, soll nach Neander keinen Sinn haben, wenn von der Passahmahlzeit die Rede wäre. Dieß habe sich ja von selbst verstanden, daß das Passahmahl nur an dem Tage gehalten werden konnte, wann die Juden den Sauerteig aus ihren Häusern schafften, das wäre idem per idem. Diese Einwendung gründet sich nur auf die irrige Meinung, die Kleinasiaten haben ganz das jüdische Passah gefeiert, dieß war ja aber nicht der Fall, die Stelle ist daher auch nicht tautologisch, sondern hat den klaren ein-

fachen Sinn: am vierzehnten Nisan, zu der Zeit, wann die Juden den Sauerteig fortschafften, haben die Kleinasiaten das von Jesu gehaltene letzte Mahl gefeiert. Solche Einwendungen werden niemand bestimmen können, den für die Passahstreitfrage und die mit ihr zusammenhängende kritische Frage festgestellten Gesichtspunkt sich wieder verrücken zu lassen.

Doch, wenn die Aechtheit der Fragmente des Apollinaris nicht wohl bestritten werden kann, ist nicht vielleicht ihrem Inhalt eine andere Deutung zu geben, durch welche die für das johanneische Evangelium so gefährliche Consequenz abgeschnitten werden kann? Diesen Versuch hat Wieseler *) gemacht. Es wird anerkannt, daß der von diesem Punkte aus von den Gegnern des johanneischen Evangeliums geführte „Hauptstreich" bei Anerkennung der Disharmonie der vier Evangelien in der Passahfrage schwerlich zurückgewiesen werden kann, um so mehr kommt es daher darauf an, jener Consequenz in ihren Prämissen zu begegnen. Für diesen Zweck wird angenommen, auf der einen Seite habe man sich auf die drei ersten Evangelien, oder da diese unter sich jedenfalls übereinstimmen, auf Matthäus, auf der andern Seite auf das Evangelium des Johannes berufen, mit welchem dann, so gut es gehen wollte, die Synoptiker in Einklang gebracht wurden. Von einer Berufung auf das johanneische Evangelium ist uns aber, was ja gerade das Hauptmoment der Sache ist, in der Geschichte des Passahstreits nichts vorgekommen, man kann daher nur sehr begierig dieser neuen Entdeckung entgegensehen. Sehr instruktiv soll nun in dieser Beziehung das Fragment aus der Schrift des Apollinaris seyn, in welchem gegen die Behauptung der Kleinasiaten, daß Jesus am 15ten Nisan gestorben sey, die zwei Gründe angeführt werden: 1) sie stimme nicht mit dem mosaischen Gesetz überein, und 2) es scheinen ihrer Ansicht zufolge die Evangelien mit einander zu streiten, d. h. das Evangelium des Johannes mit den Synoptikern. Diese beiden Argumente sollen in den letzten Worten des Fragments: *ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτὸς τὰ εὐαγγέλια* enthalten seyn, und wie wenn das *στασιάζειν τὰ εὐαγγέλια*, gar nichts anders heißen könnte, als was es nach der hier gegebenen Erklärung heißen soll, wird es geradezu für seltsam und unphilologisch erklärt, aus diesen Worten des Apollinaris den Schluß zu ziehen, daß er das Evangelium des Johannes nicht gekannt habe, während sie umgekehrt klar genug für seine Bekanntschaft mit demselben zeugen sollen. Wie denn die Synoptiker allein in dem fraglichen Punkt mit einander

*) Chronologische Synopse der vier Evangelien. S. 368 f.

in Zwiespalt stehen könnten? Es wäre demnach der Sinn dieser Stelle genauer zu untersuchen. Da jedoch selbst in dem Falle, wenn sie von einem Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Johannes zu verstehen wäre, der Stand der Sache, von welcher hier die Rede ist, sich nicht ändert, so können wir die weitere Erörterung der Stelle hier noch ausgesetzt lassen. Das Hauptmoment für die kritische Frage in Betreff des johanneischen Evangeliums bleibt das geschichtliche Zeugniß, daß der Apostel Johannes selbst die kleinasiatische Sitte durch seine Auktorität sanktionirt habe. Der apologetische Versuch Wieseler's ist daher hauptsächlich auch auf die Beseitigung dieses Zeugnisses gerichtet. Es wird dieß schon dadurch eingeleitet, daß, wenn Polykrates unter Anderem sagt, er habe *πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν* prüfend durchgegangen, diese *πᾶσα ἁγία γραφὴ*, unter welcher doch in einem solchen Zusammenhang, in einem Streit über das gesetzliche, alttestamentliche Passah, vor allem das A. T. verstanden werden muß *), nicht die heilige Schrift überhaupt, sondern jede heilige Schrift seyn soll, welchen Worten sodann der bestimmtere Sinn untergelegt wird: Polykrates basire sich nicht blos auf die drei ersten Evangelien, mit Ausschluß des vierten, sondern auf das Evangelium schlechthin, nicht auf ein einzelnes Evangelium, wie das vierte, sondern auf jede heilige Schrift. Letztere Worte seyen unstreitig mit Bezug auf die Gegner gesagt, sofern sie ihre Ansicht, und zwar nur scheinbar aus dem einen johanneischen Evangelium rechtfertigen. Im Bewußtseyn der entschiedenen Schriftgemäßheit seiner Sitte schließe er mit dem Wort: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen.“ Und so soll nun aus dieser Darlegung hervorgegangen seyn, daß die Kleinasiaten ihre Festsitte von Anfang an nicht blos mit den ersten Evangelien, sondern auch mit dem Evangelium des Johannes in Einklang gewußt haben, aber wie willkürlich und erschlichen ist hier alles! Es ist ja von dem Evangelium des Johannes hier nirgends die Rede, sondern nur die willkürliche Voraussetzung Wieseler's ist es, daß zu den *εὐαγγέλια* des Apollinaris auch das johanneische Evangelium gehört, und nur darauf beruht die ebenso willkürliche Annahme, daß des Polykrates *πᾶσα ἁγία γραφὴ* eine specielle Beziehung auf das johanneische Evangelium habe. Doch gesetzt auch, diese Erklärung sey die richtige, so entsteht ja erst noch die Frage: Wie können

*) Wie auch in den Worten des Chron. pasch. S. 15.: *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά*, unter *αἱ γραφαὶ πᾶσαι* die Schriften des A. T. zu verstehen sind, im Unterschied von den neben ihnen genannten Evangelien.

sich Polykrates und die Kleinasiaten im Einklang mit dem Evangelium des Johannes gewußt haben, wenn dieses Evangelium selbst dagegen zeugt, oder wie kann Johannes als Zeuge für etwas aufgeführt werden, wovon er selbst das Gegentheil bezeugt, wie kann er selbst eine Sitte beobachtet oder vielmehr eingeführt haben, die mit dem klaren Buchstaben seines Evangeliums im Widerspruch steht? Wir kämen ja auf diesem Wege nur auf die so ungenügende Antwort Lücke's wieder zurück. Darum greift der Apologete der chronologischen Synopse zum letzten verzweifelten Mittel. „Wir stellen ganz in Abrede, daß die angeführte doppelte Passahfestsitte in einer zwiespältigen Tradition, oder gar Berichterstattung der Evangelisten über das Todespassah Jesu gegründet war.“ Daß überhaupt eine solche Differenz unter den Evangelien stattfindet, muß geläugnet werden, denn „nehmen wir dagegen an, daß zwischen den Synoptikern und Johannes in der That der vermeintliche Widerspruch zu statuiren sey, daß also jene uralte exegetische Tradition, welche“ (nach der willkürlichen Voraussetzung Wieseler's) „ihre Einstimmigkeit behauptet, die Wahrheit verfehlt habe, so muß die Geschichte jener Passahstreitigkeiten allerdings selbst die Authentie unsers johanneischen Evangeliums bedrohen. Denn wie wohl keinem Zweifel unterliegt, so ist der kleinasiatische Brauch allein aus der Voraussetzung zu erklären, daß Jesus am vierzehnten Nisan mit den Juden das Passahmahl gegessen habe, und am fünfzehnten gekreuzigt sey. Nun soll außer andern Aposteln und alten Zeugen auch der Apostel Johannes jenen Brauch mitgemacht und gebilligt haben: wie kann derselbe dann aber noch das vierte Evangelium, welches, wie man meint, die Basis desselben geradezu als irrig darthut, geschrieben haben? Fand er jenen Gebrauch bei seiner Ankunft in Kleinasien auch bereits vor, das geradezu Irrige desselben mußte er abändern, und er konnte es, da er als Apostel und Augenzeuge des Lebens Jesu dastand.“ Es kann daher die Prämisse, auf welcher jene Folgerung allein, und wie Wieseler wiederholt erklärt, unwiderleglich beruht, nur eine scheinbare seyn. Aber wie kann sie, ist nun von unserer Seite entgegenzuhalten, nur eine scheinbare seyn, wenn um dieser Behauptung willen die von allen neuern Interpreten und Kritikern als stehendes Resultat anerkannte Thatsache der unausgleichbaren Differenz der Synoptiker und des Johannes in Betreff des letzten Mahles Jesu wieder umgestoßen werden müßte? Ueber eine solche Apologetik, welche in ihrer vermeintlichen Voraussetzungslosigkeit nur solche Rückschritte machen kann, ein weiteres Wort zu sagen, wäre völlig verlorene Mühe. Mag sie sich auch ferner unter dem schweren Joch ihrer vorurtheilsvollen Exegese abarbeiten, um

dem klaren Sinne der Schriftstellen ihren erzwungenen aufzudrängen, die Quälerei, die sie sich auferlegt, kann nur Bedauern erregen!

Der Widerspruch, von welchem hier die Rede ist, kann nur dadurch gelöst werden, daß man, wie sich in der Folge näher zeigen wird, in dem Apostel Johannes, in dem Briefe des Polykrates nicht den Evangelisten erkennt, sondern den Apokalyptiker. Dieß führt uns auf das zweite der oben hervorgehobenen Momente, das Verhältniß des Evangeliums zur Apokalypse. Es verhält sich auch mit diesem geschichtlichen Datum auf dieselbe Weise, wie mit dem bisher erörterten. Ist es widersprechend, daß der Apostel Johannes in Kleinasien das Passahmahl am vierzehnten Nisan gefeiert, in seinem Evangelium aber denselben Tag als den Todestag Jesu bestimmt haben soll, so ist es nicht minder widersprechend, daß er als Verfasser der Apokalypse zugleich das Evangelium geschrieben haben soll. Die so charakteristische Verschiedenheit der Apokalypse konnte man sich schon seit der ältesten Zeit, sobald man das Verhältniß der beiden Schriften mit kritischen Augen zu betrachten gelernt hat, nicht verbergen. Die neueste Kritik ist nun auf das Resultat gekommen, die Differenzen seyen so umfassend und zusammenhängend, so radikal und individuell, das Verwandte und Uebereinstimmende dagegen so unbedeutend, so fragmentarisch und allgemein, daß der Apostel Johannes, wenn er das Evangelium und die Briefe seines Namens wirklich geschrieben habe, der Verfasser der Apokalypse nicht seyn könne: stehe jenes fest, so auch dieses *). Man sollte denken, auf der Grundlage dieses Resultats werde nun auch die weitere Frage, welche der beiden Schriften für die ächt johanneische zu halten sey, leicht zur Entscheidung gebracht werden können. In der That liegen auch alle äußern Data so, daß sich das Urtheil von selbst ergibt. Nicht nur geht die ganze Tradition von dem vieljährigen Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien und Ephesus, wie deutlich genug zu sehen ist, nicht auf den Evangelisten, sondern auf den Apokalyptiker zurück, sondern es hat auch die Apokalypse so alte und so unzweideutige Zeugnisse ihres apostolischen Ursprungs aufzuweisen, wie dieß bei wenigen Schriften des neutestamentlichen Kanons, am wenigsten aber bei dem johanneischen Evangelium der Fall ist. So klar dieß ist, so sehr wird der wahre

*) Lücke, Versuch einer vollst. Einl. in die Offenb. Joh. 1832. S. 388. Vergl. de Wette, Lehrb. der hist. krit. Einl. in das N. T. 4te Aufl. 1842. S. 352.: „In der neutestamentl. Kritik steht nichts so fest, als daß der Apostel Johannes, wenn er der Verf. des Evangeliums und der Briefe ist, die Apokalypse nicht geschrieben hat, oder, wenn diese sein Werk ist, er nicht Verf. der andern Schriften seyn kann.“

Stand der Sache dadurch wieder verrückt, daß sich die Antipathie gegen die Apokalypse, und die Sympathie für das Evangelium mit der ganzen Stärke ihres subjektiven Interesses in die Sache mischen. Die Unfähigkeit der neuern Kritik, sich auf den rein objektiven Standpunkt der Sache selbst zu stellen, zeigt sich kaum irgendwo so auffallend, als darin, daß von dem allgemein anerkannten Satze aus, es könne nur entweder das Evangelium, oder nur die Apokalypse die ächte Schrift des Apostels Johannes seyn, nicht aber beide Schriften zugleich, während allen vorliegenden Data zufolge nur auf die Aechtheit der Apokalypse geschlossen werden kann, der entgegengesetzte Schluß auf die Aechtheit des Evangeliums gemacht wird. Ich kann hier nur dem Urtheile beistimmen, das schon von andern Kritikern, über diese subjektive Willkür der neueren Kritik, gefällt worden ist *). Was ich hier auf dem Standpunkt der gegenwärtigen Untersuchung noch hinzusetzen kann, ist nur dieß, daß, je genauer und tiefer die Eigenthümlichkeit des Evangeliums in Hinsicht seines Plans und Charakters, und der durch das Ganze hindurchgehenden Grundidee aufgefaßt wird, die Grundverschiedenheit zwischen dem Evangelium und der Apokalypse nur um so reiner sich herausstellt. Lücke hat die vornehmsten Differenzpunkte der in den beiden Schriften sich aussprechenden Denkart und Ansicht sehr treffend hervorgehoben. Das am meisten Charakteristische liege darin, daß der Apokalyptiker mehr die äußere Entwicklung des göttlichen Reichs und Gerichts, als die von Innen, mehr die göttliche Macht und Leitung in der Zerstörung der antichristlichen Gewalt, als die innere stille Entfaltung des christlichen Lebens aus der Kraft des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade innerhalb der Menschheit, mehr die äußere historische Erscheinung, als den inneren Grund der Gegensätze, mehr die äußern Epochen des Kampfes und Gerichtes, als die innere Continuität seiner Entwicklung, mehr die äußere Zerstörung der bösen Mächte, als die innere Selbstvernichtung des Bösen auffasse und darstelle. So sey für ihn die Parusie Christi eine äußere Epoche der Manifestation des göttlichen Rathschlusses, und die Vollendung des göttlichen Reichs mehr eine sichtbare Verwandlung und Restitution des paradiesischen Zustandes, als eine innere Verklärung des gegenwärtigen Lebens. Nach dem Evangelium sey die Wiederkunft, die volle Gegenwart Christi nichts anders,

*) Vergl. Theol. Jahrb. Bd. I. S. 452 f. von Schnitzer in der Abhandlung: Ueber den gegenwärtigen Stand der Einleitung in's Neue Testament, und von Zeller a. a. O. S. 654 f.: Einige weitere Beiträge zur Einleitung in die Apokalypse. Beide Abhandlungen haben zuerst den richtigen Gesichtspunkt festgestellt.

als der innere Vollendungsmoment seiner Gemeinschaft, jeder Fortschritt seines Werkes, jedes Wachsthum seiner Gemeinschaft, jeder Sieg seines Geistes und Worts über die Welt sey hier ein Akt seiner Wiederkunft. Auf gleiche Weise beginne nach dem Evangelium das ewige, selige Leben der Glaubigen mit dem Moment der Wiedergeburt und des Glaubens. Nur der innere Grund und Anfang, das innere Wachsthum und die innere Vollendung des seligen, ewigen Lebens werde bezeichnet, nirgends eine Spur von äußerlich bestimmbaren und markirten Epochen und Perioden, in der Apokalypse dagegen sey alles dieß ganz anders *). Der Unterschied besteht also überhaupt darin, daß, so innerlich die ganze Ansicht und Denkweise des Evangeliums ist, so äußerlich dagegen die der Apokalypse ist, die Apokalypse faßt das Christenthum nicht nach seinem innern immanenten Princip auf, sondern sie stellt es unter den äußern Gesichtspunkt der alttestamentlichen jüdischen Theokratie, und betrachtet es als eine höhere Form des Judenthums selbst, als die Vollendung desselben. Der Verfasser des Evangeliums dagegen steht überhaupt nicht mehr im Judenthum, seine Stellung zum Judenthum und Heidenthum ist in ihrem Princip eine wesentlich andere; während der Apokalyptiker auf seinem theokratisch-politischen Standpunkt in der dem Volke Gottes gegenüberstehenden heidnischen Welt das antichristliche Princip erblickt, sieht der Evangelist in ihr vielmehr die Sphäre, in welcher erst, im Gegensatz gegen das in seinem Unglauben untergehende Judenthum, die wahre messianische Verherrlichung Jesu erfolgen soll; ein Jerusalem, als heilige Gottesstadt im Sinne des Apokalyptikers, gibt es für den Evangelisten gar nicht; Jerusalem und Garizim, Judenthum und Heidenthum, stehen ihm völlig gleich, um in der absoluten Idee des Christenthums auf gleiche Weise sowohl unterzugehen, als wieder aufzustehen. In dieser Idee steht er frei über allen Gegensätzen des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum, und man kann daher mit Recht sagen, daß der Standpunkt des Evangelisten nicht blos ein anderer ist, als der des Evangelisten, sondern daß er auch einen bestimmten Gegensatz gegen denselben bildet **).

*) Lücke a. a. O. S. 379. 380. 384 f.

**) Daß die Apokalypse nicht blos einem andern, daß sie sogar dem entgegengesetzten Standpunkt angehört, muß um so stärker geltend gemacht werden, wenn man sieht, wie Lücke das kaum ausgesprochene Resultat über die radikale Verschiedenheit der beiden Schriften durch seine Hypothese über den Verfasser der Apokalypse wieder aufhebt. Der Apostel Johannes soll in einem der höhern Momente seines Lebens und seiner amtlichen Wirksamkeit eine Offenbarung über die Zukunft des göttlichen

Je schärfer aber die wesentliche Verschiedenheit des Evangeliums und der Apokalypse aufgefaßt werden muß, desto entschiedener muß auch die Alternative festgehalten werden, daß nur die eine dieser beiden Schriften die ächte Schrift des Apostels Johannes seyn kann. Da nun die Authentie der Apokalypse so gut bezeugt ist, so könnten es nur sehr überwiegende äußere Zeugnisse seyn,

Reichs gehabt haben, worin sich ihm der endliche Sieg desselben über die Welt besonders klar und lebendig darstellte. Diese Offenbarung habe der Apostel im Kreise der kleinasiatischen Gemeinden erzählt, so habe es leicht geschehen können, daß in dem johanneischen Gemeindekreise ein Mann von besondern Gaben, und zur apokalyptischen Betrachtungsweise geneigt, das Faktum der johanneischen Apokalypsis darzustellen, zu entwickeln versuchte. Wäre die Apokalypse auch nur in diesem Sinne das Werk des Apostels Johannes, so könnte der Apokalyptiker auch so nicht zugleich der Evangelist seyn. Der substantielle Inhalt der Apokalypse, die Grundanschauung, auf welcher sie beruht, müßte doch schon der ursprünglichen Conception angehören, aber gerade die Grundanschauung ist ja der des Evangeliums ganz entgegengesetzt, wie sich am deutlichsten an der so verschiedenen Stellung zeigt, welche das Heidenthum zum Judenthum in beiden Schriften hat. Wenn auch die Heiden von der Gemeinschaft des himmlischen Jerusalems nicht ausgeschlossen sind, so sind doch die aus den Heiden in diese Gemeinschaft Aufgenommenen im Grunde nur als ein Anhang zu den 144000 Versiegelten aus den Stämmen der Söhne Israels anzusehen, Kap. 6. Nur die Letztern sind die *παρθένοι*, die *ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ*, die *ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ*, 14, 4., der eigentliche Stamm der himmlischen Gemeinde; was aus den Heiden an sie sich anschließt, ist nur eine Erweiterung des Judenthums, wie sie auch schon im Geiste des alten Judenthums lag, und wie sie der Fortschritt des Judenthums zum Christenthum nothwendig machte. Welchen großen Contrast bildet mit diesem Standpunkt des Apokalyptikers, auf welchem das Reich Gottes seine ächten, seine wahrhaft glaubigen und seligen Mitglieder nur aus dem Judenthum hat, der Standpunkt des Evangelisten, welcher im Judenthum nur das Reich des Unglaubens sieht! An der Zwölfzahl der alten Stämme Israels und dem darauf beruhenden Begriff des Volks Gottes hängt die ganze Anschauung des Apokalyptikers. Darum kennt er auch nur zwölf Apostel 21, 14. Hält man dieß für ein Bedenken gegen den apostolischen Ursprung der Apokalypse, weil doch der Apostel Johannes den großen Genossen seines Amtes, den Apostel Paulus, nicht habe ausschließen können, so ist es vielmehr nur als ein neuer Beweis dafür zu nehmen, daß der Apokalyptiker nicht zugleich der Evangelist seyn kann, für den Apokalyptiker selbst aber, auch wenn er der Apostel Johannes ist, paßt jene Ausschließung des Heidenapostels so gut, daß wir hieraus nur um so deutlicher sehen, welche Stellung zum Heidenthum er hatte. Vgl. Lücke a. a. O. S. 390 f.

wenn gleichwohl die Apokalypse in ihrem Anspruch auf apostolischen Ursprung gegen das Evangelium zurückstehen sollte. Und doch würden selbst im günstigsten Falle nicht nur die Zeugnisse für die Authentie der Apokalypse in ihrem äußern Rechte nicht verkürzt werden können, sondern es müßten auch die Momente, welchen zufolge die Annahme des apostolischen Ursprungs des Evangeliums nur auf einen unlösbaren Widerspruch führt, in ihrem vollen Gewicht stehen bleiben.

Wie verhält es sich nun aber überhaupt mit den äußern Zeugnissen für den johanneischen Ursprung des Evangeliums *)? Was sich nach allem Bisherigen voraus nicht anders erwarten läßt, zeigt sich auch wirklich in der Geschichte. Bestimmte Zeugnisse, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums sey, finden sich bekanntlich erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, bei Theophilus von Antiochien, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, u. a., erst bei diesen schon ziemlich späten Schriftstellern, in deren Zeit überhaupt der Kanon der neutestamentlichen Schriften auch in Ansehung solcher Schriften, deren Aechtheit mit überwiegender Wahrscheinlichkeit geläugnet werden muß, mehr und mehr seine jetzige Gestalt erhielt. Gehen wir in die ältere Zeit zurück, so sehen wir uns bei allen Hauptzeugen für unsere kanonischen Schriften und zwar gerade bei denjenigen, welche dem Kreise des in Kleinasien seine Tage beschließenden Apostels Johannes so nahe standen, bei Papias, Polykarp, Polykrates, ganz vergeblich nach irgend einer Andeutung über ihn als Verfasser des Evangeliums um. Anspielungen freilich, welche mehr oder minder deutlich auf das johanneische Evangelium zurückweisen, glaubt man auch hier schon vor den eigentlichen Zeugnissen zu haben, und selbst schon in die Zeit vor Justin sollen die Spuren des Daseyns des Evangeliums zurückführen. Aus den angeblichen Zeugnissen für die johanneischen Briefe, namentlich dem ersten, schloß man auf das Evangelium zurück, der unächte Anhang zum Evangelium (Kap. 21.) sollte ein ausdrückliches Zeugniß für die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes enthalten, und ebenso glaubte man auch in den Briefen der apostolischen Väter, besonders den ignatianischen, Anspielungen auf das johanneische Evangelium zu finden. Allein

*) Man vgl. nun hierüber die beiden, diese specielle Frage sehr genau und gründlich untersuchenden Abhandlungen Zellers: Die äußern Zeugnisse über das Daseyn und den Ursprung des vierten Evangeliums. Eine Prüfung der kirchlichen Tradition bis auf Irenäus. Theol. Jahrb. 1845. S. 579 f., und: Einige weitere Bemerkungen über die äußere Bezeugung des vierten Evangeliums a. a. O. 1847. S. 136 f.

alles dieß ist theils geradezu unrichtig, theils so vag und unsicher, daß es nicht der Mühe werth ist, dabei zu verweilen *).

Der erste kirchliche Schriftsteller, bei welchem mit besserem Grunde die Frage entstehen kann, ob er mit dem johanneischen Evangelium bekannt war, ist Justin, der Märtyrer. Eine namentliche Erwähnung des johanneischen Evangeliums sucht man auch bei Justin vergeblich, er nennt überhaupt den Apostel Johannes nur einmal **), und zwar nicht als Evangelisten, sondern als Verfasser der Apokalypse. Dagegen gibt es in seinen Schriften eine ziemliche Anzahl von Stellen, welche eine mehr oder minder deutliche Anspielung auf das johanneische Evangelium zu enthalten scheinen. Unterwirft man aber diese Stellen einer so genauen und umsichtigen Prüfung, wie in der ersten der genannten beiden Abhandlungen geschehen ist ***), so fällt das Resultat ganz

*) Nur dieß sey hier bemerkt: Man legt gewöhnlich besonderes Gewicht auf das Zeugniß des Eusebius (K.G. 3, 39.) von Papias: *κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς.* Der Brief müßte daher schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden gewesen seyn, und da er nur das Nachbild des Evangeliums seyn kann, so müßte daher auch das Evangelium näher gegen den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufgerückt werden. Dieses Zeugniß beweist jedoch nichts. Es mag sich mit ihm ebenso verhalten, wie mit dem aus Polykarp's Ep. ad Phil. c. 7., wo die Worte: *πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντιχριστός ἐστι*, auch eine solche *μαρτυρία* seyn sollen. Was können solche allgemeine Sentenzen, die auch anonym circuliren konnten, beweisen? Wahrscheinlich schloß Eusebius nur aus gleichlautenden Sätzen und Ausdrücken, die er vorfand, auf eine Bekanntschaft des Papias mit unserem Briefe, ohne daß Papias selbst ihn genannt hatte, wie ja Eusebius auch von Polykarp sagt: *κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς* (K.G. 4, 14.), ohne daß sich in dem Briefe Polykarps eine ausdrückliche, namentliche Erwähnung des ersten petrinischen Briefs findet. Es ist natürlich, daß die Vertheidiger der Aechtheit des Evangeliums auch den ersten Brief Johannis für ächt halten, und die Aechtheit der einen Schrift durch die der andern zu beweisen suchen. Wird das Evangelium für unächt gehalten, so kann ohnedieß von einem johanneischen Ursprung des Briefs nicht mehr die Rede seyn. Genauer betrachtet kann jedoch der Brief in keinem Falle eine Stütze der Aechtheit des Evangeliums seyn. Er trägt, was näher nachzuweisen hier nicht der Ort ist, in seinem Abhängigkeitsverhältniß zum Evangelium zu sehr den Charakter der Nachahmung an sich. Ein selbstständig schreibender Schriftsteller kann sich nicht so von sich selbst abhängig machen und sich selbst so mißverstehen, wie dieß hier der Fall ist.

**) Dial. cum Jud. Tryph. c. 81.

***) A. a. O. S. 599 f.

anders aus, als die gewöhnliche Meinung ist. Eine ganze Klasse der fraglichen Stellen fällt schon bei dem ersten Blick hinweg, denn wer kann behaupten, daß Ausdrücke, die in jedem christlichen Lehrvortrag vorkommen konnten, und unter Umständen vorkommen mußten, aus dem johanneischen Evangelium genommen sind, wenn ihnen sonst alles fehlt, woran sie als johanneisch zu erkennen sind? Eine andere Klasse zeigt zwar größere Uebereinstimmung mit johanneischen, aber keine so große, daß die Annahme einer wirklichen Benützung des johanneischen Evangeliums gerechtfertigt wäre, weil auch sie theils nur in einem Zusammentreffen einzelner Ausdrücke, das ebenso gut auch zufällig seyn kann, theils in einer unbestimmteren Aehnlichkeit der Gedanken besteht, wie sie sich in Schriften der gleichen Zeit und des gleichen Kreises auch ohne allen unmittelbaren Zusammenhang derselben leicht bildet. So theilt Justin mit Johannes allerdings die Logoslehre, und bedient sich in der Darstellung derselben theilweise der gleichen Ausdrücke, wenn er den Logos das Licht der Menschen und den μονογενὴς, oder μονογενὴς υἱὸς nennt, wenn er sagt, es sey alles durch ihn geschaffen worden, wenn er von seiner Menschwerdung das Wort σαρκωθῆναι gebraucht. Was können aber solche Aeußerungen bei einem Schriftsteller beweisen, welcher den Philo kennt, und in einer Zeit, welche der Logosspekulation voll war? Wer das vierte Evangelium einer spätern Zeit zuweist, behauptet ja nicht, daß auch alles, was es enthält, erst aus dieser spätern Zeit stamme, gerade ein solcher muß vielmehr annehmen, daß der Evangelist die in seiner Zeit, in ihren Verhältnissen, ihren Kämpfen und ihrem Vorstellungskreise liegenden Elemente für sich verwendet, daß er die verschiedenen, bei Andern vereinzelter hervortretenden Züge zu einem harmonischen Gesammtbild vereinigt, daß er die geltenden Ueberlieferungen und Vorstellungen bald aufnehmend, bald umbildend benützt, daß er sich auch an schon vorhandene dogmatische und erzählende Schriften angeschlossen, und eben durch eine geistreiche Verschmelzung dessen, was Zerstreutes schon vorhanden war, diese schnelle und gewaltige Wirkung auf seine Zeit erreicht habe, gerade er muß am meisten darauf dringen, daß das Evangelium nicht als das vereinzelte Werk eines Einzelnen, sondern als die reife Frucht einer vieljährigen geistigen Entwicklung betrachtet werde, und daß die Thätigkeit und Genialität des Einzelnen, der es verfaßt hat, hauptsächlich darin bestanden habe, das, was an der Zeit war, zu erkennen, und dem Geist seiner Zeit zum Ausdruck zu verhelfen. Weit entfernt daher, daß diese Ansicht widerlegt wäre, wenn man bei Schriftstellern aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vielfache An-

klänge an die Ausdrucks- und Vorstellungsweise des Evangeliums aufzeigt, wird sie vielmehr ebendadurch bestätigt. Alles dieß ist in den genannten Abhandlungen so richtig und treffend bemerkt, daß jeder unbefangene Beurtheiler nur beistimmen kann. Nach dem dadurch festgestellten Maaßstab der Beurtheilung kann es sich nur um solche Stellen noch handeln, bei welchen eine augenscheinliche Aehnlichkeit stattfindet. Eine der schlagendsten Beweisstellen für Justin's Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium soll nach der gewöhnlichen Annahme die Stelle Apol. I. Kap. 61. seyn: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐστι.* Wer sollte hierin nicht ein Citat aus Joh. 3, 3 — 5. sehen? Es ist jedoch, was die erste Hälfte der Stelle betrifft, den Ausspruch Christi, schon von Credner *) und nach ihm von Schwegler **) nachgewiesen worden, daß derselbe nicht dem Johannes, sondern dem Hebräerevangelium entnommen ist. Es erhellt dieß nicht bloß aus den bedeutenden Abweichungen von der johanneischen Terminologie, aus dem Fehlen des bei Johannes ausnahmslos constanten doppelten *ἀμὴν*, und dem Setzen von *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *ἀναγεννηθῆναι*, statt der allein johanneischen Ausdrücke: *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, sondern es ergibt sich auch unwidersprechlich aus dem Umstand, daß die clementinischen Homilien XI, 16. den gleichen Ausspruch mit den gleichen Abweichungen von Johannes anführen, und daß auf eben diese Gestalt desselben Matth. 18, 3. und vielleicht auch Hermas III, 9, 16. zurückweist. Von einer Benützung des Johannes in den Clementinen und im Hebräerevangelium kann ja ohnedieß nicht die Rede seyn. Deutlicher scheint eine solche Benützung und eine nicht zufällige Verwandtschaft mit Joh. 3, 4. in der zweiten Hälfte der justinschen Stelle stattzufinden. Aber auch hier ist die Annahme nicht nothwendig, daß Justin unmittelbar aus dem vierten Evangelium geschöpft habe, und es ist ebenso gut möglich, ja entschieden wahrscheinlicher, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Hätte Justin die johanneische Stelle unmittelbar vor Augen gehabt, warum hätte er nicht auch die Worte Christi aus ihr angeführt? Hat er umgekehrt diese gemeinschaftlich mit Johannes dem Hebräerevangelium entnommen, was liegt näher als die Vermuthung, daß auch das Weitere, das er beifügt, ebendaher stamme? Bestätigt wird

*) Credner, Beitr. Bd. I. S. 210 f. S. 252 f.
**) Nachapost. Zeitalter Bd. I. S. 218 f.

diese Vermuthung durch das bei Justin weiter Folgende, wo er sich auf die apostolische Tradition beruft, d. h. dieselbe Evangelienschrift, aus welcher er jenen Ausspruch Christi genommen hat. Diese Stelle Justins ist so sehr die einzige, welche hier in Betracht kommen kann, daß es Vertheidiger der Aechtheit des johanneischen Evangeliums und der äußern Zeugnisse für dasselbe gibt, welche selbst sich auf diese Eine Stelle beschränken zu müssen glauben *). Wie groß wird dann aber die Unwahrscheinlichkeit, daß Justin, wenn ihm das vierte Evangelium überhaupt bekannt und als apostolisch von ihm anerkannt war, nur einen einzigen Ausspruch aus ihm entnommen hätte?

Was die Zeit nach Justin betrifft, so können wir die, theils angeblichen, theils wirklichen Zeugnisse in kirchliche und nichtkirchliche theilen. Die kirchlichen sind zum Theil auch nach Justin noch zweifelhaft. Es verdienen hier zuerst die in der alexandrinischen Paschachronik erhaltenen Fragmente des Bischofs Apollinaris von Hierapolis erwähnt zu werden. In dem ersten derselben **) folgen, nachdem Apollinaris die Behauptung der Gegner angeführt hat, die neuestens vielfach besprochenen Worte: *καὶ διηγῦνται, Ματθαῖον ὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσυμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτὺς τὰ εὐαγγέλια.* Aus dieser Stelle wollte man so argumentiren: da in ihr von einer Differenz die Rede ist, welche unter den Evangelien selbst über den Tag, an welchem Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern gehalten haben soll, stattfindet, so muß unter den hier genannten *εὐαγγέλια* auch das johanneische begriffen seyn, da nur dieses Evangelium von den andern hierin abweicht. Zu diesem Schlusse ist man aber keineswegs berechtigt. Nach der richtigen Erklärung der Stelle ist in ihr nicht von einem *στασιάζειν* der Evangelien unter einander die Rede, sondern von einem *στασιάζειν* der sämmtlichen Evangelien, mag das johanneische dazu gerechnet seyn oder nicht, gegen den *νόμος*, mit welchem dem Apollinaris die Evangelien in Widerstreit zu kommen schienen, wenn man mit den Quartodecimanern annahm, daß Jesus am 14ten Nisan das Passahlamm gegessen habe, und somit erst am folgenden Tage gestorben sey, da nach dem Gesetz das Passahlamm am 14ten dargebracht werden mußte, somit auch Jesus als das wahre Passahlamm an keinem andern Tage sterben konnte. Dieß ist die allein richtige Auffassung der Stelle, welche sich gegen

*) Vgl. Frank, Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs Bd. 18. H. 1. S. 61 f. Ueber Justin's *'Απομν.* S. 71 f.

**) Vgl. oben S. 335.

die dagegen erhobenen Einwendungen sehr leicht rechtfertigen läßt *). Wäre freilich zuvor schon gesagt, daß unter den Evangelien eine Differenz stattfinde, so hätte es keine Schwierigkeit, στασιάζειν für sich schon von einem Aufstand, in welchem die Evangelien unter sich begriffen sind, von einem sie selbst trennenden Widerspruch zu verstehen. Allein davon ist nicht nur in der Stelle selbst nichts gesagt, sondern es ist uns auch gar nichts darüber bekannt, daß man schon damals an den Widerspruch der Evangelien unter einander, an welchen man hätte denken können (vorausgesetzt, daß das johanneische Evangelium schon damals bekannt war), wirklich gedacht hat. Es ist daher zunächst blos möglich, dieses στασιάζειν von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich zu verstehen, diese Möglichkeit wird aber schon zweifelhaft, wenn man bedenkt, daß dieses στασιάζειν, statt ein στασιάζειν der Evangelien unter sich zu seyn, wenigstens ebenso gut ein στασιάζειν der Evangelien gegen den νόμος seyn kann. Es wird ja unmittelbar vorher gesagt, daß die νόησις derer, von welchen die Rede ist, mit dem νόμος nicht harmonirt, für diese ihre νόησις aber berufen sie sich auf Matthäus, also die Evangelien (da, was von Matthäus gilt, in jedem Falle auch von den beiden andern Synoptikern gilt). Was aber, so betrachtet, eine blos zweifelhafte Möglichkeit ist, wird zur entschiedenen Unwahrscheinlichkeit, wenn man weiter bedenkt, daß der Schriftsteller, wenn er jene Beziehung nicht meinte, sondern das στασιάζειν von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich verstanden wissen wollte, dieß nothwendig hätte näher bestimmen müssen. Sollte also der Sinn seiner Worte nicht seyn, daß die Evangelien gegen den νόμος Aufstand machen, mit ihm in Widerspruch kommen, so mußte er diese jedenfalls ebenso nahe liegende Beziehung ausdrücklich abschneiden, und dem στασιάζειν durch ein beigesetztes ἀλλήλοις die Beziehung geben, die es nach seinem Sinn haben sollte. Da er dieß nicht gethan hat, so kann man höchstens sagen, der Sinn seiner Worte sey zweifelhaft, in keinem Falle aber behaupten, das στασιάζειν sey nur von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich zu verstehen. Nur das könnte man einwenden, daß wenn στασιάζειν so genommen wird, dann auch die beiden Sätze: ἀσυμφ. — αὐτῶν und καὶ στασ. — εὐαγγέλια nur dasselbe sagen würden. Allein es kann auch dieß nicht mit gutem Grunde gesagt werden, da der Sinn des ersten Satzes sich im zweiten modificirt, und was

*) Vgl. Wieseler, Chronol. Synopse S. 370 f. Vierteljahrschr. für Theol. und Kirche von Lücke u. Wieseler, 1845. 2. S. 248 f. Ebrard, das Ev. Joh. S. 124 f.

im ersten als eine bloße Vorstellung der Gegner ausgesprochen ist, im zweiten dadurch näher bestimmt wird, daß diese Vorstellung sich auf ein thatsächlich bestehendes Verhältniß zwischen den Evangelien und dem Gesetz gründen würde. Bei dieser Auffassung entsteht eine so treffende Analogie zwischen den beiden Gliedern des ersten Hauptsatzes und den beiden des andern, daß man kaum noch einen Zweifel über den wahren Sinn der Stelle haben kann. Wie nämlich im ersten Hauptsatz zuerst gesagt wird, wie sich die Gegner die Sache vorstellen, und dann, wie sich ihre Vorstellung zu Matthäus verhält, so ist auch im zweiten zuerst von ihrer νόησις die Rede und dann davon, daß ihre νόησις auf die Evangelien sich gründet. Indeß wenn auch auf diese Weise der wahrscheinliche Sinn der Stelle in's Reine gebracht werden kann, ihr Moment für die johanneische Frage liegt nur darin, daß der unberechtigte Schluß, welchen die Vertheidiger der Aechtheit des Evangeliums aus ihr ziehen wollen, abgewiesen wird. Daß es aber zur Zeit der Abfassung des Fragmentes noch nicht bekannt war, kann nicht aus ihr gefolgert werden. Die Gegner des Apollinaris hielten sich an das Evangelium des Matthäus, wie sie die abweichende Darstellung des johanneischen damit vereinigten, wissen wir nicht. Apollinaris selbst fand, ungeachtet er Jesum am 14ten Nisan sterben ließ, doch im Evangelium des Matthäus keinen Widerspruch mit seiner Ansicht, indem er ohne Zweifel, wie wir dieß auch sonst finden, annahm, Jesus habe an dem dem Passah vorangehenden Tage ein Mahl gehalten, das sodann ebensowohl das synoptische als das johanneische war. An einen Widerspruch der Evangelien unter sich dachte man damals noch nicht. Es erklärt sich dieß allerdings auch schon aus dem jener Zeit eigenen Mangel an kritischem Sinn, es kann aber auch darin seinen Grund haben, daß man noch keine Gelegenheit hatte, auf den unter den kanonischen Evangelien selbst stattfindenden Widerspruch aufmerksam zu werden. Die Evangelien gelten noch als eine indifferente Einheit, und es fragt sich sogar, ob die εὐαγγέλια in dem Fragment des Apollinaris evangelische Schriften sind, da der Plural εὐαγγέλια bisweilen auch blos so viel als τὸ εὐαγγέλιον ist, nämlich die evangelischen Erzählungen als Inhalt des Evangeliums, so daß τὰ εὐαγγέλια in jenem Fragment nichts anders heißen würde, als τὸ εὐαγγέλιον in den Worten des Polykrates: πάντες ἐτήρησαν τὴν ιδ' τῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον *). — Bestimmter scheint das zweite Fragment des Apollinaris in

*) Wie konnte Polykrates ungefähr zwei Decennien nach Apollinaris noch so schreiben, wie wenn die vier Evangelien in Betreff des Passah ganz

der Paschachronik: Ἡ ἐδ' τὸ ἀληθινὸν τῦ κυρίυ πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τῦ ἀμνῦ παῖς θεῦ, ὁ δεθεὶς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τῦ λίθυ, auf Joh. 19, 31 f. hinzudeuten. Es ist aber auch hier die Annahme keineswegs nothwendig, daß Apollinaris das, was er hier von der Seite Jesu sagt, aus dem johanneischen Evangelium genommen hat. Da einmal dieser Zug der evangelischen Geschichte bei dem Widerspruch der Synoptiker nicht für authentisch und apostolisch überliefert gehalten werden kann, so ist die Entstehung dieser Tradition aus der nicht blos Joh. 19, 37., sondern auch schon Apok. 1, 7. angewandten alttestamentlichen Stelle Zach. 12, 10. zu erklären. Diese Tradition ist daher unstreitig älter, als das johanneische Evangelium, auf das wir hier um so weniger Ursache haben, zurückzugehen, da ὕδωρ καὶ αἷμα, als die beiden καθάρσια, in einem andern Sinne genommen werden, als im Evangelium, im Sinne des ersten johanneischen Briefs, woraus jedoch nicht zu schließen ist, ihre Quelle sey dieser Brief gewesen. Gesetzt aber auch, Apollinaris habe das johanneische Evangelium schon gekannt, so folgt ja hieraus nur, daß es damals schon existirte, über den Verfasser aber und die Zeit seiner Entstehung können wir nichts weiter schließen. Der Streit über die Fragmente des Apollinaris hat daher kein großes Moment, da Apollinaris zwischen den Jahren 170 und 180 schon einer Zeit angehört, in welcher in jedem Falle die ersten geschichtlichen Spuren des Daseyns des johanneischen Evangeliums zum Vorschein kommen. Zwar wird auch noch von Tatian und Athenagoras das Evangelium noch nicht ausdrücklich genannt, aber Stellen, wie bei Tatian (Or. ad Gr. c. 13.): τῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς ὑ καταλαμβάνει — ὁ λόγος μὲν ἐστιν τὸ

einstimmig wären? Entweder kannte er auch damals das johanneische Evangelium noch nicht, oder wenn er es kannte, war er sich gar keines Unterschiedes unter ihnen bewußt. So wenig dachte man an ein στασιάζειν der Evangelien unter sich. Dieselbe Harmonie der Evangelien unter sich und mit dem Gesetz wird in den mit dem obigen Fragment ziemlich gleichlautenden Worten des Fragments des Clemens von Alex. in der Paschachronik S. 115 vorausgesetzt: ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνῦσι, καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά.

τῦ θεῦ φῶς, und c. 19.: πάντα ἐπ' αὐτῦ καὶ χωρὶς αὐτῦ γέγονεν ὐδὲ ἕν u. s. w., sind so unverkennbar johanneisch, daß nur dieß noch auffallen muß, warum das εἰρημένον nicht bestimmt dem Apostel Johannes zugeschrieben ist. Der erste Kirchenlehrer, welcher das Evangelium namentlich anführt, ist Theophilus (Ad Autol. 2, 22.), und seitdem tritt es nun mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, in der überhaupt für den Kanon constitutiven Periode des Irenäus, Tertullian und Clemens von Alex., in den allgemeinen kirchlichen Gebrauch ein.

Bei den nichtkirchlichen Zeugnissen können wir das des heidnischen Gegners Celsus von den häretischen unterscheiden. Man hat aus mehreren Stellen der Schrift des Celsus, wie wir sie aus Origenes kennen, auf eine Bekanntschaft des Celsus mit dem johanneischen Evangelium schließen zu dürfen geglaubt. Eine der scheinbarsten Stellen dieser Art ist bei Origenes c. Celsum 2, 55., wo Celsus sagt, Christus habe nach seiner Auferstehung seinen Jüngern τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως καὶ τὰς χεῖρας, ὡς ἦσαν πεπερονημέναι, gezeigt. Es ist aber dieß und Anderes sehr unsicher, hauptsächlich deßwegen, weil man nicht weiß, ob das johanneische Evangelium, wenn es später entstanden ist, in seiner von den synoptischen Berichten abweichenden Darstellung nicht eigenthümliche Quellen benützt hat. Gesetzt aber auch, Celsus habe das Evangelium gekannt, was folgt hieraus, da er höchst wahrscheinlich seine Schrift gegen die Christen nicht vor dem J. 170 geschrieben hat?

Was die Häretiker betrifft, so behauptet man, schon Valentin und Marcion haben das johanneische Evangelium gekannt, und beruft sich dafür auf Stellen bei Tertullian. Allein die darauf sich beziehenden Aeußerungen Tertullians sind so unbestimmt, und seine Glaubwürdigkeit in solchen Dingen ist überhaupt so gering, daß man alle Ursache hat, eher das Gegentheil anzunehmen. Auch die Namen, welche Valentin seinen Aeonen gegeben hat, wie λόγος, μονογενὴς, ζωὴ, χάρις, ἀλήθεια, berechtigen nicht zu der Annahme, daß er sie aus dem johanneischen Evangelium genommen hat, sonst müßte er ja auch sein πλήρωμα, seinen παράκλητος, mit welchen Namen er doch einen ganz andern Begriff verband, ebenfalls daher entlehnt haben. Es ist hieraus nur zu sehen, wie sehr solche mit dem johanneischen Evangelium verwandte Vorstellungen überhaupt damals im Umlauf waren. Unter den zahlreichen neutestamentlichen Stellen, auf welche die Valentinianer nach Irenäus 1, 6. 8, 1—4. ihre Aeonenlehre stützten, ist keine einzige johanneische. So wenig aber die Valentinianer schon ursprünglich das johanneische Evan-

gelium gekannt zu haben scheinen, so sehr wurde es, zum deutlichen Beweis, daß sie es nicht schon von Anfang an kannten, in der Folge ihr Lieblingsevangelium. Hi, qui a Valentino sunt, sagt Irenäus 3, 11, 7., eo, quod est secundum Joannem, plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum. Der Valentinianer Herakleon schrieb einen Commentar über das Evangelium, und sein Mitschüler Ptolemäus eine Erklärung des Prologs. Die Abfassung dieser Schriften kann nicht vor das Jahr 170 gesetzt werden; sie fallen in dieselbe Zeit, in welcher uns überhaupt die ersten sichern Spuren des Evangeliums bei den kirchlichen Schriftstellern begegnen. Auch der Montanismus hat keineswegs das johanneische Evangelium und den johanneischen Paraklet zu seiner Voraussetzung.

Je ungünstiger nun aber dieser Stand der Sache für die Authentie des johanneischen Evangeliums ist, desto größere Anstrengungen macht man, das geschichtlich Fehlende a priori zu ergänzen. Unwiderlegbar ist, sagt Lücke am Schlusse seiner Untersuchung, die historische Thatsache, daß die kirchliche Tradition seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ebenso einstimmig, als ausdrücklich die Authentie und Kanonicität des johanneischen Evangeliums bezeugt. Damals war der prüfende Geist bereits erwacht, man fing an, zwischen Aechtem und Unächtem, Kanonischem und Apokryphischem zu unterscheiden. Es wäre eine schwer begreifliche Annahme, wie die Kirche in dieser Zeit das johanneische Evangelium ohne allen Grund der Wahrheit angenommen hätte. Wir haben keine absoluten gleichzeitigen Zeugnisse. Aber die unvollkommenen Zeugnisse des zweiten Jahrhunderts und die vollkommenen seit dem Anfang des dritten begründen, ergänzen sich wechselseitig und reichen so nahe bis an den Zeitpunkt hin, wo das Evangelium geschrieben und zuerst in der Kirche bekannt wurde *). Man argumentirt mit Einem Worte vom historischen Bewußtseyn der Kirche aus, aber welcher vage Begriff ist dieses Bewußtseyn? Soll es so viel seyn, als die kirchliche Tradition, so weiß man ja, wie unkritisch diese war. Was berechtigt uns, den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts ein historisches Bewußtseyn zuzutrauen, das es ihnen unmöglich gemacht haben soll, ein Evangelium anders, als auf wohlbeglaubigte Zeugnisse über seinen Ursprung hin anzunehmen? Wenn Lücke sich für den kritischen Charakter jener Zeit insbesondere auf die Apokalypse beruft, und die Zweifel gegen sie als die Kennzeichen einer Zeit angesehen wissen will, in welcher der historische Grund und Halt des neutestamentlichen Kanons in der Kirche anfing, untersucht zu werden, so beweist gerade die Apokalypse das Gegentheil. Waren es

*) Bd. I. S. 81.

denn historisch-kritische Gründe, mit welchen die Aechtheit der Apokalypse bestritten wurde? War nicht der dogmatische Anstoß, welchen man an ihrem Inhalt nahm, das einzige Motiv des Zweifels gegen sie? Welches Gewicht könnten wir überhaupt historischen Zeugnissen noch beilegen, wenn wir annehmen wollten, die Zeugnisse, welche die Apokalypse für sich hat, haben durch die spätere Bestreitung derselben ihre Auktorität verloren? Es ist mit Recht gegen Lücke bemerkt worden *), daß das historisch-kritische Verhältniß des Evangeliums zur Apokalypse, wie er dasselbe zum Vortheil des Evangeliums bestimmt, das gerade umgekehrte ist: je näher die Tradition dem ursprünglichen Thatbestande stand, um so günstiger ist sie der Apokalypse, um so ungünstiger dem Evangelium; je mehr sie sich davon entfernt, je mehr die Kritik allen historischen Grund und Boden verliert, je mehr sie also genöthigt ist, den Maaßstab des dogmatischen Zeitbewußtseyns anzulegen, um so mehr kehrt sich jenes Verhältniß um. Mit welchem Rechte kann man sich demnach auf das historisch-kritische Bewußtseyn jener Zeit berufen? Es fehlt an allen glaubwürdigen Belegen für die Vermittlung der kirchlichen Tradition über das vierte Evangelium. „Irenäus gebraucht die Schrift, aber er sagt uns nicht, woher er sie erhalten hat, er beruft sich nicht auf Polykarp, nicht auf Papias, nicht auf die presbyteri, qui Joannem Apostolum viderunt, die Gewährsmänner für seine Erklärung der Apokalypse; Tatian citirt sie, sagt aber nicht, daß sie sein Lehrer Justin auch gekannt habe; Theophilus schreibt sie dem Apostel Johannes zu, theilt uns aber nichts darüber mit, woher er weiß, daß sie auch wirklich dem Apostel angehört. Sie ist seit dem drittletzten Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts vorhanden, sie wird gebraucht, dem Apostel Johannes fast ohne Widerrede beigelegt, aber worauf sich diese Anerkennung stützt, darüber ist uns nicht das Geringste, was den Werth eines historischen Zeugnisses hätte, überliefert worden, und diese Lücke durch die erweislich falsche Behauptung eines historischen Bewußtseyns der alten Kirche auszufüllen, das diese nie wirklich gehabt hat, ist ein durchaus unberechtigtes Verfahren" **).

Daß die Tradition über das johanneische Evangelium die Continuität und Einstimmigkeit nicht hatte, welche man von ihr rühmt, beweist insbesondere der Widerspruch der Aloger. Mit diesem selbsterfundenen Namen bezeichnet Epiphanius Gegner der Montanisten, welche überhaupt die johanneischen Schriften, namentlich aber auch das Evangelium verwarfen. Es sind

*) Theol. Jahrb. 1841. S. 145.
**) Zeller a. a. O. S. 644 f.

dieselben, von welchen Irenäus sagt, daß sie illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit *). Mögen sie auch dabei nur das dogmatische Interesse der Bestreitung des Montanismus gehabt haben, so sieht man doch wenigstens so viel aus ihrem Widerspruch, daß es damals kein historisches Bewußtseyn von dem Ursprung des johanneischen Evangeliums gab, das die Behauptung seines nichtjohanneischen Ursprungs schlechthin unmöglich machte, daß man somit überhaupt nichts Sicheres und Bestimmtes über den Ursprung des Evangeliums wußte, sondern es nur als etwas Gegebenes nahm. Es ist demnach auf beiden Seiten das Eine so gut möglich, wie das Andere. Haben die Aloger das johanneische Evangelium aus dogmatischem Interesse verworfen, d. h. für eine nicht apostolische Schrift erklärt, so können ihre Gegner es ebenso gut aus dogmatischem Interesse angenommen und für johanneisch gehalten haben. Der Widerspruch der Aloger erhält jedoch dadurch ein weiteres Gewicht, daß

*) Adv. haer. 3, 11. Irenäus spricht hier überhaupt von Gegnern der Evangelien, welche, als ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα, die Vierzahl der Evangelien (welche demnach damals noch keineswegs eine so feststehende war) nicht als eine ihrem Begriff adäquate anerkennen. Neque plura numero, quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia. Quoniam enim quatuor regiones mundi sunt, et quatuor principales spiritus, et disseminata est ecclesia super omnem terram, columna autem et fundamentum ecclesiae est evangelium et spiritus vitae, consequens est, quatuor habere eam columnas, undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines. Ex quibus manifestum est, quoniam, qui est omnium artifex verbum, qui sedet super Cherubim, dedit nobis quadriforme evangelium. — Etenim Cherubim quadriformia — et evangelia igitur his consonantia, in quibus insidet Christus. Mit solchen Gründen also überzeugte man sich von der Canonicität der Evangelien, woraus leicht zu sehen ist, wie viel auf das historische Bewußtseyn jener Zeit gebaut werden kann. Bleek freilich sieht hierin so wenig einen Beweis von der Schwäche der Gründe, daß ihm vielmehr das daraus erhellt, „wie fest damals im Bewußtseyn der Kirche die Canonicität gerade unserer Evangelien stand und somit auch die Aechtheit des johanneischen, indem, wenn die Kirche z. B. nur drei Evangelien anerkannt hätte, der Kirchenvater gewiß nicht würde in Verlegenheit gewesen seyn, die Nothwendigkeit der Dreizahl durch ähnliche Analogien zu erweisen.“ Beitr. S. 206. Welche naive Art zu schließen! Es scheint, es gebe nicht blos eine Continuität der kirchlichen Tradition im Sinne dieser Apologeten, sondern auch eine Continuität der kirchlichen Logik. Man vgl. Zeller, Jahrb. 1847 S. 163.

sie ihn nicht blos durch dogmatische, sondern auch durch kritische Gründe motivirten. Sie stützten ihn auf die Thatsache, daß die geschichtliche Darstellung des johanneischen Evangeliums von der der synoptischen Evangelien so sehr abweiche. Da sie die Wahrheit der synoptischen Erzählung als allgemein anerkannt voraussetzten, so konnten sie das in jedem Falle spätere Evangelium, das sich so wenig in ein harmonisches Verhältniß zu den synoptischen setzen ließ, nicht für johanneisch oder apostolisch halten. Es lügt, sagten sie daher, das den Namen des Johannes führende Evangelium, das Unwahre seiner Darstellung beweist, daß es kein ächtes Evangelium ist *). Es ist dieß dasselbe Argument, auf das noch immer das größte Gewicht gelegt werden muß. Was demnach der Widerspruch der Aloger noch vermissen läßt, ist nur, daß sie nicht auch ausdrücklich den Mangel historischer Zeugnisse, das Stillschweigen älterer Schriftsteller über dasselbe, die bisherige Unbekanntschaft mit einem solchen Evangelium geltend machten. Ob sie dieß nicht gethan haben, wissen wir freilich nicht, da nur Epiphanius in seinem kurzen Bericht über die Aloger nichts davon sagt, wenn sie es aber auch nicht gethan haben, so ist es daraus zu erklären, daß überhaupt eine solche literarische Nachweisung, wie sie zu unserer kritischen Methode gehört, jener Zeit weit ferner liegt. Die Aloger waren keine Gelehrte, wie Eusebius von Cäsarea, sie wußten vielleicht nicht ein-

*) Gegen das Evangelium, oder nach Epiphanius gegen die johanneischen Schriften überhaupt, machten sie geltend, sie verdienen nicht in der Kirche zu seyn, sie stimmen mit den übrigen Aposteln nicht überein. Wie konnte Johannes so schreiben: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος u. s. w. und ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο u. s. w. und unmittelbar darauf (εὐθέως): ὁ Ἰωάννης μαρτυρεῖ καὶ κέκραγε λέγων· ὅτι οὗτός ἐστιν, ὃν εἶπον ὑμῖν u. s. w. und nachher sagt er: καὶ εἶπον αὐτῷ οἱ ἀκούσαντες, ῥαββὶ ποῦ μένεις; zugleich aber sagt er in demselben Zusammenhang: τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν u. s. w. und kurz darauf heißt es: καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγένετο u. s. w. Die andern Evangelisten aber sagen, er habe vierzig Tage in der Wüste zugebracht, als er vom Teufel versucht wurde, und dann sey er zurückgekommen und habe die Jünger zu sich genommen. Es ist also die so rasch von dem Einen zum Andern fortgehende, so vieles, was in den synoptischen Evangelien erzählt ist, unerwähnt lassende, überhaupt von der synoptischen Erzählung ganz abweichende Darstellung, was sie dem johanneischen Evangelium zum Vorwurf machten. Ob sie in die Beurtheilung dieses Verhältnisses noch weiter eingegangen sind, ist aus Epiphanius nicht zu sehen, er hebt nur das Eine noch hervor, sie haben auch daran besonders Anstoß genommen, daß Johannes von zwei Paschafesten rede, welche der Erlöser gefeiert habe, die andern Evangelisten nur von Einem. Epiph. Haer. LI.

mal, wie weit das johanneische Evangelium schon damals verbreitet war, aber ihr Widerspruch zeugt doch von einem besonneneren, in die Gründe der Sache eingehenden Urtheil, und gleicht einer Protestation gegen eine Schrift, auf deren Widerspruch mit der bisher geltenden evangelischen Tradition, sey es durch ein besonderes Zeitinteresse, oder weil die Schrift damals erst bekannt geworden war, man auch jetzt erst aufmerksam geworden war *).

Von einer Continuität und Einstimmigkeit der Tradition kann daher schon deßwegen nicht die Rede seyn, weil es auch an Widerspruch nicht fehlte. Wie kann man aber überhaupt von einer Tradition bei einer Schrift reden, deren Daseyn sich nicht über das J. 170 zurückverfolgen läßt? Man bedenke nur, was es heißt, daß eine apostolische Schrift, wie das johanneische Evangelium, schon seit dem Ende des ersten Jahrhunderts unter den Christen im Gebrauch gewesen seyn soll, ohne daß irgend eine sichere Spur ihrer Existenz auf uns gekommen ist. Es ist dieß nicht blos ein zufälliges Stillschweigen, bei welchem man immer noch der Voraussetzung Raum geben könnte, die fragliche Schrift sey, ungeachtet es an allen geschichtlichen Zeugnissen für sie fehlt, dennoch vorhanden gewesen, ein so langes und beharrliches Stillschweigen kann nur als ein positives Zeugniß ihres Nichtvorhandenseyns genommen werden, indem es sich bei mehreren Schriftstellern dieser Zeit gar nicht anders denken läßt, als daß sie sie hätten erwähnen müssen, wenn sie schon existirt hätte. Es gilt dieß namentlich von Justin, welcher überhaupt als der erste bedeutendere theologi-

*) Das Urtheil Lücke's über die Aloger kann nur ein oberflächliches und partheiisches genannt werden. „Ihre Zweifel, ihre Widersprüche gegen das johanneische Evangelium beweisen, daß dieses gegen Ende des zweiten Jahrhunderts als Werk des Apostels Johannes und als Canon der Wahrheit in der Kirche gebraucht und geachtet wurde. Würden sie sonst widersprochen haben? Hatten sie bessere Gründe, warum gebrauchten sie so leichtfertige? Wenn sie aber so weit gingen, das Evangelium sogar für ein Werk des Cerinth zu halten, so haben sie sich damit selber das Urtheil gesprochen. Und die Kirche, welche im Bewußtseyn einer sichern Tradition fortfuhr, das Evangelium für ein Werk des Johannes zu halten, verdient alle Achtung, daß sie sich darin durch so leichtfertigen Widerspruch nicht stören ließ“ (a. a. O. I. S. 68). Mit einem solchen Verfahren konnte sich freilich die Kirche von jeher über jeden Widerspruch hinwegsetzen! Schrieben die Aloger das Evangelium Cerinth zu, so geschah es deßwegen, weil die Gegner der Montanisten und Chiliasten die Apokalypse als johanneische Schrift für eine Schrift Cerinth's erklärten. Was folgt aber daraus? Doch wohl in jedem Falle immer nur dieß, daß man sich auf der einen Seite so wenig, als auf der andern auf historische Gründe stützte.

sche Schriftsteller eine sehr wichtige Stelle in der Geschichte des Kanons einnimmt. Ein solches Evangelium hätte er doch, muß man nothwendig glauben, mit besonderer Vorliebe benützen sollen. Wie willkommen hätte es ihm für seine Logoslehre seyn müssen. Er kennt doch den Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse, warum kannte er ihn nicht auch als Verfasser des Evangeliums? Aber gerade sein Zeugniß über die Apokalypse zeigt nur, wie unbekannt ihm der Evangelist war. Wie konnte er ihn aus Veranlassung der Apokalypse, wenn er ihm als Evangelist schon bekannt war, nur so erwähnen: *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν Ἀποςόλων τῦ Χριςῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ — προεφήτευσε* *)? Wo so Vieles zusammentrifft, erhält der negative Beweis die Bedeutung eines positiven.

Die äussere Kritik des johanneischen Evangeliums, die Untersuchung seiner geschichtlichen Zeugnisse führt demnach zu dem Resultat, daß eine Schrift für deren Existenz vor den drei letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts nicht der geringste geschichtliche Beweis vorhanden ist, wenigstens keinen positiven Anspruch darauf machen kann, für johanneisch zu gelten, und die äussere Kritik kann es daher auch nur ruhig geschehen lassen, wenn die innere es auf sich nimmt, den weitern Beweis zu führen, daß eine geschichtlich nicht bezeugte Autorschaft auch aus innern, in der Natur der Sache selbst liegenden Gründen nicht vorhanden war **).

*) Dial. cum Jud. Tryph. c. 81.

**) Zu den Differenzen des johanneischen Evangeliums von den synoptischen kann auch noch dieß gerechnet werden, daß, während bei Johannes die Lehrthätigkeit Jesu wenigstens drei Passahfeste in sich begriff, die Synoptiker dagegen ihre Dauer so unbestimmt lassen, daß sich mit ihrer Darstellung auch die Annahme einer blos einjährigen Dauer vereinigen läßt, wozu man mit Rücksicht auf die Luc. 4, 19. auf Jesus angewandte prophetische Stelle um so geneigter war. In dieser Hinsicht verdient hier noch ein Datum bemerkt zu werden, auf welches D. A. Hilgenfeld in seiner beachtenswerthen Recension der Bleek'schen Beiträge in der Hall. Allg. Lit. Zeit. 1847 Nr. 80. S. 639 aufmerksam gemacht hat: „Es ist der Authentie des vierten Evangeliums keineswegs günstig, daß wir, je weiter wir im christlichen Alterthum zurückgehen, desto verbreiteter die Annahme einer einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu finden, welche bei einer frühern Verbreitung des Evang. Joh. und bei seinem apostolischen Ursprung kaum erklärlich wäre. In den clement. Homilien XVII, 19 wird gesagt, ein ganzes Jahr habe der Herr mit seinen Jüngern verkehrt. Das Wunderbarste aber ist, daß sich diese Ueberlieferung noch lange Zeit mit der Anerkennung des johann. Evangel.

Aber dürfen wir denn, diese Frage drängt sich hier noch auf, als so entschieden annehmen, daß das Evangelium selbst für eine apostolische

verträgt, was auf ihr hohes Alter und ihre große Festigkeit schließen läßt. So noch bei Clemens Alex. Strom. p. 340 ed. Sylb. (καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως). Fragt man, wie sich Clemens diese Ueberlieferung mit der Anerkennung des johann. Evang. vereinigen konnte, so möchte vielleicht das Fragment seiner Schrift über das Pascha (Chron. Al. ed. Bonn. S. 14) Aufschluß geben, wo gesagt ist, an den frühern Paschafesten habe Jesus das gesetzliche Mahl mit den Juden gefeiert, nach Antritt seines Lehramts aber (ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν) habe er nur noch ein typisches Paschamahl gehalten, woraus hervorgeht, daß er die Lehrthätigkeit Jesu erst in das letzte Jahr bei sich fallen ließ. Selbst Origenes nimmt De princ. IV, 5. noch eine einjährige Wirksamkeit Jesu an (ἐνιαυτὸν γάρ που καὶ μῆνας ὀλίγους ἐδίδαξεν). Auch Tertullian scheint diese Ansicht getheilt zu haben, nach seiner Angabe zu schließen, daß Jesus im 30sten Lebensjahr gekreuzigt worden sey (Adv. Jud. c. 8.). Wenn sich bei Irenäus Adv. haer. II, 22, 38. die abentheuerliche Ueberlieferung findet, daß Dominus noster aetatem seniorem (vom 40sten und 50sten Jahr an) habens docebat, sicut evangelium (Joh. 8, 57) καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην· παρέμενε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, Eus. H. E. 3, 23. (Quidam autem eorum non solum Joannem, sed et alios Apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur, de hujusmodi relatione. Quibus magis oportet credi? Utrumne his talibus, an Ptolemaeo, qui Apostolos nunquam vidit, vestigium autem Apostoli ne in somniis quidem assequutus est?), so stützt sich dieß nur auf eine offenbar falsche Auslegung der genannten Stelle, und ist zugleich ein neuer Beweis davon, wie leicht es die Kirchenväter mit ihrer Berufung auf apostolische Autoritäten nahmen. In derselben Stelle des Irenäus wird derselbe Gnostiker Ptolemäus, der das Evangelium Johannis als apostolisch citirt hat (in seinem Briefe an die Flora Epiph. haer. XXXIII, 3.) als entschiedener Verfechter der nur einjährigen und unmittelbar auf die Taufe folgenden Lehrthätigkeit angeführt, woraus vielleicht zu schließen ist, daß die Valentinianer das Evang. Joh. nicht als historische Urkunde nahmen, sondern nur von seinem idealen Gehalt Gebrauch machten, indem sie in seinem geschichtlichen Stoff nur eine Hülle von Ideen sahen (vgl. Neander Gnost. Syst. S. 143 f. K.Gesch. I, 2. 2. A. S. 749 f.). In jedem Falle möchte es eine schwierige Aufgabe für die Apologetik seyn, zu erklären, wie bei dem geschichtlichen Charakter und der frühern Verbreitung des vierten Evangeliums eine ihm so widersprechende Ueberlieferung, wie die von der einjährigen Wirksamkeit Jesu, so tiefe Wurzeln fassen konnte, daß sie selbst durch die Anerkennung dieses Evangeliums lange Zeit nicht verdrängt werden konnte.

Schrift gehalten seyn will? Woher wissen wir denn, daß der Verfasser selbst seinem Evangelium die Aufschrift κατὰ Ἰωάννην gab? Das Evangelium selbst enthält ja keine Andeutung über den Verfasser, erst der unächte Anhang schreibt die Abfassung der Schrift dem Jünger zu, welchen Jesus liebte, und selbst der Name dieses Lieblingsjüngers ist im Evangelium nirgends ausdrücklich genannt. Wie leicht konnte daher, ohne daß es der Verfasser selbst beabsichtigte, nur in der kirchlichen Tradition der Name des Apostels Johannes auf das Evangelium übergegangen seyn. Ja, würden wir nicht in einen offenbaren Widerspruch mit uns selbst kommen, wenn wir annehmen würden, der Verfasser des Evangeliums habe sich selbst für den Apostel Johannes gehalten wissen wollen? In diesem Falle hätte es sich ja auch mit dem Apokalyptiker identificiren müssen, und doch soll die Verschiedenheit des Evangeliums von der Apokalypse einer der sprechendsten Beweise dafür seyn, daß der Evangelist nicht der Apokalyptiker, somit auch nicht der Apostel Johannes seyn kann. Sollen wir denn nun aber gar keine ursprüngliche Beziehung des Evangeliums auf den Apostel Johannes annehmen, und es für etwas blos Zufälliges halten, daß es nach diesem Apostel benannt worden ist? Auch dieß läßt sich doch kaum denken, und die Sache bedarf daher erst noch einer weitern Untersuchung. Um jedoch die Frage beantworten zu können, wie sich der Evangelist selbst zu dem Apostel Johannes gestellt habe, sollten wir vor allem genauer wissen, welche Vorstellung wir uns überhaupt von der Individualität des Apostels Johannes zu machen haben. Ist, wie sich uns aus dem Bisherigen ergibt, nicht der Evangelist, sondern der Apokalyptiker der Apostel, so fehlt uns noch alles Vermittelnde zwischen dem Evangelisten und dem Apostel. Aber es gibt ja noch, theils in den Schriften des N. T., theils bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern eine Reihe von Data über den Apostel Johannes, in welchen er uns zunächst weder als Evangelist, noch als Apokalyptiker sich darstellt. Fragen wir also vorerst, wie diese zur Charakteristik des Apostels dienenden Züge auf den Einen oder den Andern passen, um, wenn wir ein bestimmteres Bild der Individualität des Apostels gewonnen haben, dann auch eine bestimmtere Antwort auf die Frage geben zu können, wie sich der Evangelist zum Apostel verhalte, und welche Beziehung er sich selbst zu ihm gegeben habe?

Sehen wir uns in der evangelischen Geschichte nach dem Apostel Johannes um, so begegnet uns ein für seine Individualität sehr charakteristischer Zug schon in dem Namen der Donnerssöhne, welchen Jesus nach Markus 3, 17. den beiden Zebedaiden, dem Jakobus und seinem Bruder Johannes, gegeben

haben soll. Markus gibt keinen weitern Aufschluß darüber, worauf dieser Name sich beziehe, soll er aber für die ganze Individualität seiner beiden Träger ebenso charakteristisch seyn, wie der auf gleiche Weise dem Apostel Petrus gegebene Beiname, so kann er nur eine feurige, vom Eifer des Drohens und Strafens, des Niederwerfens und Zerstörens erglühende Natur bezeichnen. Als eine solche Individualität schildern den Apostel Johannes die beiden Erzählungen bei Lukas 9, 49. u. 54. Wenn in der erstern Stelle, mit welcher Mark. 9, 38. zu vergleichen ist, Johannes zu Jesus sagt: „Meister, wir haben einen gesehen, welcher in deinem Namen Dämonen austrieb, und haben es ihm niedergelegt, weil er nicht uns folgt“, so spricht sich hier theils ein Selbstgefühl, das überall herrschen und befehlen will, theils ein polemischer Eifer aus, der sich gegen alles feindlich kehrt, was nicht in seinem Sinne christlich ist. Noch bezeichnender ist die zweite Erzählung, nach welcher Johannes mit seinem Bruder Jakobus über die Bewohner eines samaritanischen Dorfs, welche Jesum nicht aufgenommen hatten, alsbald nach der Weise des Elias das Feuer des Himmels herabfallen, und sie verzehren lassen will. Wer sieht hier nicht den Apokalyptiker vor sich, dessen höchste Selbstbefriedigung es ist, seine glühenden Zornesschalen über die ganze ungläubige Welt auszuschütten! Es ist möglich, sogar wahrscheinlich, daß diese beiden charakteristischen Erzählungen nur der Darstellung des Lukas und der besondern Tendenz derselben angehören, aber in diesem Falle könnte er diese Züge nur aus der Apokalypse abstrahirt haben, und somit würde er in ihnen selbst den Apokalyptiker als den Apostel Johannes bezeichnen. Wie es sich nun auch damit verhalten mag, verkennen läßt sich gewiß nicht, daß alle jene Züge nicht nur weit besser auf den Apokalyptiker, als auf den Evangelisten passen, sondern von dem Erstern sogar mit vollem Recht als sein Eigenthum für sich in Anspruch genommen werden. Trägt doch selbst die von Markus 10, 35. den Zebedaiden selbst, von Matthäus 20, 20. nur der Mutter derselben in den Mund gelegte Bitte, daß ihnen die ersten Plätze im Reiche Jesu vorbehalten werden mögen, neben dem egoistischen Ehrgeiz, der darin sich kund gibt, auch dasselbe sinnliche Gepräge einer auf die Herrlichkeit des künftigen messianischen Reichs gerichteten Denkweise an sich, welches den Schilderungen der Apokalypse vom himmlischen Jerusalem nur in anderer Weise aufgedrückt ist. Um dagegen solche Züge auf den Evangelisten beziehen zu können, durch welchen gewaltigen, seiner ruhigen, stillen, harmonisch in sich vollendeten Natur gar nicht gleichsehenden Umwandlungsproceß müßte er erst hindurchgegangen seyn, um aus dem Johannes der

evangelischen Geschichte und dem Apokalyptiker zum Evangelisten zu werden! Und derselbe Proceß müßte ihn auch erst vom Particularismus der Judenapostel und des Apokalyptikers auf den Standpunkt des ächt christlichen Universalismus, auf welchem der Evangelist steht, erhoben haben. Es ist dieß ein neuer Punkt, welcher hier noch besonders in Betracht zu ziehen ist. Wie judaistisch der ganze Charakter der Apokalypse ist, und wie sehr in diesem Judaismus der wichtigste Divergenzpunkt zwischen der Apokalypse und dem Evangelium liegt, bedarf keines weitern Beweises. Fragen wir nun aber, ob der Apostel Johannes, wie wir ihn sonst kennen, dem judaistischen Particularismus der Apokalypse oder dem Universalismus des Evangeliums näher steht, wie könnte darüber auch nur der geringste Zweifel stattfinden? Im Briefe an die Galater sehen wir den Apostel Johannes auf der Seite des Jakobus und Petrus, dieser Säulen des Judenchristenthums, dem Apostel Paulus gegenüberstehen. Es ist uns nicht das Geringste darüber bekannt, daß er später zu einer freiern und geistigern Auffassungsweise des Christenthums fortgeschritten wäre, vielmehr ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch er im Kreise der übrigen Judenapostel stehen blieb. Erwägen wir nun weiter die Verhältnisse, unter welchen der im Briefe an die Galater zuerst klar ausgesprochene Gegensatz des judaistischen und paulinischen Christenthums sich fortentwickelte, so stimmt die Stellung, welche sich der Apokalyptiker zum paulinischen Christenthum gibt, ganz mit demjenigen zusammen, was uns aus den paulinischen Briefen über das Verhältniß der judenchristlichen Partei zum Apostel Paulus bekannt ist. Welchen unmittelbaren Antheil die Apostel selbst an der mit so großer Bitterkeit und Hartnäckigkeit gegen den Apostel Paulus sich erhebenden judenchristlichen Opposition hatten, wissen wir zwar nicht genauer, wie hätte sie aber sosehr erstarken können, wenn nicht Männer an ihrer Spitze gestanden wären, durch deren Ansehen sie erst ihre Bedeutung erhalten hat? Wie läßt sich denken, daß die Apostel selbst dieser Opposition so fremd geblieben sind, wie man gewöhnlich annimmt? Es war ja nur consequent, wenn sie den Apostel Paulus als ihren Gegner betrachteten, und seine Lehre als eine ihrem Judaismus entgegengesetzte bekämpften. Wenn die judenchristliche Sage den Apostel Petrus in dem Magier Simon zum beständigen, ihm überall auf dem Fuße nachfolgenden Antagonisten des Apostels Paulus macht, so hat dieß sicher eine tiefere historische Beziehung. In denselben Kreis der Parteiverhältnisse versetzt uns die Apokalypse. Wer sind denn die in den sieben Sendschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden so nachdrücklich bekämpften Nicolaiten? Diese

Briefe sind an Gemeinden gerichtet, welche größtentheils paulinischen Ursprungs waren. Ihr Zustand wird als ein solcher geschildert, in welchem sie zwischen entgegengesetzten Lehren und Richtungen noch unstet hin und her schwankten. Das wahre Christenthum hatte zwar schon Wurzel gefaßt, aber es hatte noch mit einem heidnischen Element zu kämpfen. Ein solcher Conflikt war ganz natürlich, wenn der Apostel Johannes seit seinem Aufenthalt in Ephesus es sich zur Aufgabe gemacht hatte, dem in jenen Gegenden zuerst herrschend gewordenen paulinischen Christenthum entgegenzuwirken. Die einem Theile der Mitglieder jener Gemeinden schuldgegebene nicolaitische Irrlehre, die *διδαχὴ Βαλαὰμ*, deren Folge die *ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν* waren, betraf das *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* und das damit theils verbundene, theils identische *πορνεῦσαι*. Der Genuß des Götzenopferfleisches aber war von dem Apostel Paulus als ein zur christlichen Freiheit gehörendes Recht so freigegeben worden, daß nicht nur seine Lehre sehr leicht mißbraucht, sondern auch aus ihr die Folgerung gezogen werden konnte, sie wolle die zwischen Judenthum und Heidenthum bestehende Schranke aufheben. Es war nichts natürlicher, als daß man in den paulinischen Grundsätzen über den Genuß des Götzenopferfleisches einen heidnischen Libertinismus erblickte. Wenn nun der Verfasser dieser Briefe von solchen spricht, welche von sich sagen, sie seyen Apostel, aber es nicht seyen, sondern nur als Lügner erfunden worden seyen, oder von solchen, welche von sich sagen, sie seyen Juden, aber es nicht seyen, sondern nur eine Synagoge des Satan, wie nahe liegt hier, an den Apostel Paulus und das paulinische Christenthum zu denken, und diese Polemik mit den Angriffen zusammenzustellen, welche die Gegner des Apostels in den Briefen an die Korinthier auf seine apostolische Auktorität machten? Ein so streng judaistisch gesinnter Schriftsteller, wie der Verfasser der Apokalypse, konnte unmöglich den Apostel Paulus für einen wahren und rechtmäßigen Apostel halten. Er kennt ja nur zwölf Apostel (21, 14.), und wenn Lücke über diese Stelle bemerkt *), daß ihm die Zwölfzahl der Apostel in ihr etwas Unjohanneisches zu haben scheine, und es sich nicht denken kann, daß der Apostel Johannes, indem er nur von zwölf Apostel-Namen spricht, den großen Genossen seines Amtes, den Apostel Paulus, ausgeschlossen haben sollte, so mag man dieß für unjohanneisch halten, wenn man sich den Begriff des Johanneischen nur aus dem Evangelium abstrahirt, ganz anders aber erscheint die Sache, wenn man sie aus dem Gesichtspunkt jener judaistischen Opposition

*) Versuch einer vollst. Einl. in die Offenb. Joh. S. 390.

gegen den Apostel Paulus betrachtet, und auf die Principien und Motive derselben zurückgeht. Auch in dieser Hinsicht treffen also die geschichtlichen Züge, aus welchen wir uns ein Bild von der Persönlichkeit des Apostels Johannes entwerfen können, nur mit dem Apokalyptiker zusammen, und wie genau treffen sie mit ihm zusammen, wenn wir uns dabei namentlich der im Lucasevangelium enthaltenen Charakteristik des Apostels Johannes erinnern. Ist es doch, wie wenn das von Jesus Luc. 9, 50. zu ihm gesprochene Wort: „Wer nicht wider uns ist, ist für uns“, ihm auf's Neue entgegengehalten werden müßte, wenn er Jesum selbst in dem Sendschreiben an die Gemeinde in Laodicea, an den sie repräsentirenden Engel, schreiben läßt: „Ich kenne deine Werke und weiß, daß du weder kalt noch warm bist, wärest du doch kalt oder warm, so aber, weil du lau bist und weder kalt noch warm, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde.“ Wer nichts Laues, somit auch nichts Mittleres und Vermittelndes gelten lassen will, hat überall nur den schroffen Gegensatz im Auge. Für einen solchen gibt es keine Vermittlung der Gegensätze, sondern nur eine Vernichtung des Einen durch das Andere in einem äußern Kampfe, wie ihn die Apokalypse schildert. Wenn aber zwischen Für und Wider auch nur jenes Negative liegt, von welchem Jesus Luc. 9, 50. spricht, der ist schon auf dem Wege der Vermittlung. Eine so schroffe, abstoßende und ausschließende, nichts Mittleres zulassende Natur aber, wie die des Apostels Johannes war, konnte in dem paulinischen Christenthum, schon deßwegen, weil es nicht das reine Judenchristenthum war, nur eine neue Form des Heidenthums erblicken. An den beiden Data, von welchen bisher die Rede war, der Erwähnung des Apostels Johannes in den Evangelien, und seinem Auftreten Gal. 2. constatirt sich uns demnach nur die Identität desselben mit dem Apokalyptiker. Zu diesen beiden Data kommt noch ein drittes hinzu, das uns dasselbe Resultat gibt, der Aufenthalt des Apostels in Kleinasien. Daß der Apostel Johannes in spätern Jahren, d. h. nachdem der Apostel Paulus vom Schauplatz seines apostolischen Wirkens abgetreten war, sich nach Kleinasien begeben, und namentlich in der Stadt Ephesus seinen Sitz genommen hat, ist durch mehrere übereinstimmende Nachrichten so gut bezeugt, daß es nicht in Zweifel gezogen werden kann *). Wie erscheint er nun aber auch in dieser dritten Periode seines Lebens, als der Evangelist oder der Apokalyptiker? Der Bischof Polykrates von Ephesus sagt in seinem schon genannten Schreiben von dem Apostel Johannes, er sey der Jünger, *ὁ ἐπὶ τὸ ςῆθος τοῦ κυρίυ ἀναπεσών, ὅς ἐγενήθη*

*) Vgl. Iren. Adv. haer. 3, 3. 3, 1. 2, 22. Eus. K.G. 3, 23. 31.

ἱερεὺς, τὸ πέταλον) πεφορηκὼς, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος, ὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.* Derselbe Jünger also, welcher hier mit demselben Ausdruck, wie Joh. 21, 20., als der Lieblingsjünger Jesu bezeichnet wird, erscheint hier zugleich mit dem alttestamentlichen Prädikate des Hohepriesterthums als der Jünger, welchen Christus, wie er selbst Hohepriester ist, gleichsam als seinen Stellvertreter, als den sichtbaren Repräsentanten seines Hohepriesterthums auf der Erde zurückgelassen hat. Diese Uebertragung der hierarchischen Begriffe des A. T. auf das Christenthum, durch welche es in der Form des Judenchristenthums selbst nur zu einer Fortsetzung der alttestamentlichen Theokratie wird, stimmt ganz mit dem judaistischen Charakter der Apokalypse zusammen**). Den deutlichsten Beweis dafür, daß der von Polykrates geschilderte Apostel Johannes in keinem Fall der Evangelist Johannes seyn kann, gibt uns die Versicherung, die der eigentliche Zweck seines Schreibens ist, daß der Apostel Johannes mit den Kleinasiaten das Passah nach jüdischer Sitte gefeiert habe. Kann dieß nicht von den Evangelisten gelten, wer könnte dieser Apostel Johannes seyn, wenn es nicht der Apokalyptiker war? Nur auf den Apokalyptiker kann auch die apokryphische Sage gehen, auf welche Joh. 21, 23.

*) Dieses *πέταλον* war das Goldblech, das an der Kopfbedeckung des Hohepriesters vorn mittelst einer purpurblauen Schnur befestigt war, und die eingegrabene Inschrift קדש ליהוה enthielt, ein *τελαμὼν χρύσεος, ὃς ἱεροῖς γράμμασι τῦ Θεῦ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετμημένος ἐστι*, oder ein *χρυσῦς σέφανος ἐκτύπωμα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα*, nach Josephus Antiq. III, 7. 3. Bell. jud. V, 5, 7. In welchem Sinne dem Apostel Johannes diese hohepriesterliche Auszeichnung beigelegt wird, sehen wir noch deutlicher daraus, daß auch von jenem Jacobus, welcher als der Bruder des Herrn, und der erste Bischof von Jerusalem der ächteste Repräsentant des Judenchristenthums war, bei Epiphanius Haer. XXIX. 4. vergl. LXXVIII. 13. gesagt wird, er habe als Hohepriester Christi, wie er genannt und beschrieben wird, das *πέταλον* auf dem Haupte getragen. Auch von dem Evangelisten Marcus sagte man dasselbe. Man vgl. Vales. zu Eus. H. E. 5, 24.

**) Auf die Apokalypse weist neben dem Uebrigen besonders das dem Apostel Johannes gegebene Prädikat *μάρτυς* hin, und ganz im Geiste der Apokalypse wird von den *κατὰ τὴν Ἀσίαν* entschlafenen *μεγάλα στοιχεῖα*, zu welchen Philippus und Johannes gehören, gesagt, sie seyen es, *ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρυσίας τῦ κυρίϐ ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης τῶν ὀρανῶν, καὶ ἀναστήσει πάντας τὰς ἁγίϐς.* Ebenso nennt Polykrates nachher den Bischof Melito von Sardes, *τὸν εὐνῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*, als einen *ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν ὀρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται.*

angespielt wird. In der Eigenthümlichkeit des Evangeliums und seines Verfassers sieht man sich, wie mit Recht bemerkt worden ist *), vergeblich nach einem Anlaß zu dieser Erwartung um, gerade hier ist ja vom Kommen Christi unter allen Schriften des N. T. am allerwenigsten die Rede, außer in dem geistigen Sinn, welcher die Erwartung eines leiblichen Fortlebens bis zur sichtbaren Wiederkunft positiv ausschloß. Die Sage, wie sie im Evangelium erwähnt wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Apokalypse selbst entstanden. Die Ueberzeugung, daß die apokalyptische Prophetie bis zu ihrer Erfüllung durch das Kommen Christi in Kraft bleibe, reflektirte sich in der Vorstellung, daß der Urheber dieser Weissagung gleichsam als Schutzpatron und Bürge ihrer Gültigkeit noch am Leben sey, zugleich mochte bei längerem Zögern der Parusie durch diese Annahme den Anstößen vorgebeugt werden, die das wiederholte ἐν τάχει, und das sonst unerfüllte Schlußgebet der Apokalypse (22, 20.) erregen konnte. Wir haben demnach in jener Stelle des Evangeliums ein weiteres Zeugniß von der Uebereinstimmung, mit welcher die älteste Kirche den Apokalyptiker für den Apostel hielt. Als ein weiterer Zug, welcher uns aus der Zeit des Aufenthalts des Apostels Johannes in Kleinasien aufbehalten ist, mag hier endlich noch der Ausspruch erwähnt werden, welchen Johannes gegen den Häretiker Cerinth beim Zusammentreffen mit demselben in einem Bade gethan haben soll **). Es spricht sich in ihm derselbe schroffe glühende Haß gegen alles nicht orthodox Christliche aus, wie in dem bekannten Ausspruch seines Schülers Polykarp gegen Marcion, den Sohn des Satan, wie er ihn nannte. Das Eine wie das Andere paßt nur auf den Apokalyptiker, welchem alles, was nicht in seinem Sinne christlich war, nur als antichristlich und satanisch erschien.

Allein je bessere Auktoritäten man seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zu haben glaubt, je entschiedener und einstimmiger seitdem wenigstens die kirchliche Tradition ist, mit desto größerem Nachdruck glaubt man immer wieder die Instanz geltend machen zu können, wie denn das Evangelium als johanneisch hätte bezeugt werden können, wenn es nicht wirklich johanneisch wäre, wie die Tradition mit Einem Male eine so ausgesprochene habe werden können, wenn sie nicht zuvor schon im Stillen vorhanden gewesen wäre? Die einfachste Antwort hierauf wäre, auf ganz nahe liegende analoge Beispiele dieser Art hinzuweisen, wie namentlich das der Pastoralbriefe. Gehen wir jedoch in die Sache näher ein, was steht denn an sich der Möglichkeit entgegen, daß eine

*) Theol. Jahrb. 1842. S. 699. **) Iren. 3, 3. Eus. K.G. 3, 28. 4, 14.

nichtapostolische Schrift als eine apostolische in Umlauf kam? Bedenkt man sodann weiter, wie schwierig es überhaupt schon nach den bekannten litterarischen Verhältnissen des Alterthums war, sich über eine einmal in Umlauf gekommene Schrift eine sichere Kunde ihres Ursprungs zu verschaffen, wie schwierig dieß insbesondere für die christlichen Gemeinden der ältesten Zeit seyn mußte, solange sie bei der noch beschränkten Verbreitung des Christenthums und der großen Entfernung der Länder, in welchen es christliche Gemeinden gab, noch nicht einmal in eine engere Verbindung mit einander gekommen waren, wie vieles auf diese Weise, der Natur der Sache nach, von ganz zufälligen Umständen abhing, und wie sehr es auch noch später zum ganzen Charakter der Zeit gehörte, die Schriften, mit welchen man bekannt wurde, nur nach dem Namen ihrer angeblichen Verfasser und ihrem dem religiösen Zeitbewußtseyn mehr oder minder zusagenden Inhalt, keineswegs aber mit dem kritischen Mißtrauen einer spätern Zeit zu beurtheilen, so haben wir schon hierin die Voraussetzungen, aus welchen eine Erscheinung, wie die hier vorliegende, zu erklären ist. An diese allgemeine Betrachtung schließt sich dann aber sogleich die weitere an, auf welche hier besonderes Gewicht zu legen ist, daß, wenn überhaupt ein Fall dieser Art bei einer als apostolisch geltenden Schrift in jener Zeit möglich war, dieß bei keiner andern Schrift leichter geschehen konnte, als bei einer solchen, wie das johanneische Evangelium ist. Man darf mit Recht sagen: abgesehen von dem einen Punkte, welcher von dem kritischen Blick der Aloger hervorgehoben wurde, sonst aber keine weitere Beachtung in der Kirche fand, konnte alles, was das Evangelium Eigenthümliches hat, was es von den synoptischen Evangelien unterscheidet und über sie stellt, sein ganzer Geist und Charakter, nur zu seiner Empfehlung dienen, und es erklärt sich so seine willkommene Aufnahme und schnelle Verbreitung in den christlichen Gemeinden ganz natürlich aus ihm selbst. Durch das Geistige seines Wesens, jenes Pneumatische, das schon die Alten ihm zuschrieben, übte es eine eigene Anziehungskraft auf die Gemüther aus, und da es in Folge seines spätern Ursprungs auch eine entwickeltere Form des christlichen Bewußtseyns und Lebens war, so hatte es auch um so vielfachere Beziehungen zu der Zeit seiner Entstehung und Verbreitung. Da es aber ebendamit auch in alle Differenzen und Interessen seiner Zeit eingriff, so hätte ihm dieß ebenso nachtheilig als förderlich werden können, wenn es nicht, worin eben seine größte Eigenthümlichkeit besteht, alle Elemente, welche es aus dem Leben und der Bewegung seiner Zeit in sich aufnahm, zugleich in sich ver-

geistigt und geläutert, und in einer edleren, freieren, universelleren Form wiedergegeben hätte. Aus diesem Gesichtspunkt ist das Verhältniß des Evangeliums zu seiner Zeit aufzufassen. Es steht in allen Gegensätzen der Zeit, und trägt doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich. Es lassen sich in jener Zeit mehrere Elemente unterscheiden, welche eine regere Bewegung bewirkten, und für die weitere Entwicklung des christlichen Bewußtseyns und Lebens mehr oder minder wichtig waren. Die bedeutendsten sind die Gnosis, die Lehre vom Logos, der Montanismus und die Frage über das Pascha. Zu allen diesen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das Evangelium eine eigenthümliche Beziehung; man kann nicht sagen, daß sie das Evangelium zu ihrer Voraussetzung haben, und doch ist es auch nicht durch sie bedingt, es ist von ihnen berührt, und bleibt doch in dieser Berührung in sich selbst frei und selbstständig. In welcher nahen Beziehung das Evangelium zu der Gnosis und besonders zu der ältesten und verbreitetsten Form derselben, der valentinianischen steht, fällt sogleich in die Augen. Man nehme nur die valentinianischen Aeonen-Namen und das gnostische Pleroma. Daß Valentin alle diese Begriffe aus dem johanneischen Evangelium genommen habe, ist schon deßwegen ganz unwahrscheinlich, weil sie nicht nur bei Valentin mit so vielen andern Begriffen dieser Art integrirende Momente eines selbstständigen Systemes sind, sondern auch großentheils schon der alexandrinischen Religions-Philosophie angehörten. Man kann daher nur annehmen, daß sie aus dem allgemeinen Zeitbewußtseyn in das johanneische Evangelium übergingen, eine solche Bedeutung aber, daß auch der Evangelist dem Einflusse dieser Zeitideen sich nicht entziehen konnte, hätten sie nicht erhalten können, wenn nicht die Gnosis zur Zeit des Evangeliums mit der ganzen Macht ihrer Ideen auf das Zeitbewußtseyn schon eingewirkt hätte. Wie nahe ferner das Evangelium an den gnostischen Doketismus hinstreift, ihn sogar durch seine ganze Auffassung der Person Christi hindurchblicken läßt, ist schon gezeigt worden. Ganz besonders aber zeigt sich, wie sehr das Evangelium in seinem Ursprung die Gnosis schon zur Voraussetzung gehabt haben muß, darin, daß seine ganze der evangelischen Geschichte zu Grunde liegende Weltanschauung durch Gegensätze derselben Art bedingt ist, wie sie wesentlich zur Gnosis gehörten. Dieses nahe Verwandtschaftsverhältniß des Evangeliums zur Gnosis konnte man im Allgemeinen nie ganz verkennen, nur kommt es darauf an, daß man das Verhältniß von Grund und Folge, Ursache und Wirkung nicht geradezu umgekehrt, und ebenso wenig da, wo ein so sichtbares Eingehen in

gnostische Ideen und Anschauungen ist, ein blos polemisches Verhältniß sehen will. Was man nur als eine Antithese gegen die Gnosis, als eine absichtliche Bestreitung gnostischer Lehren nehmen zu können glaubt, ist nur der eigenthümliche Charakter des Evangeliums, vermöge dessen es zwar mit allen Gestalten des Zeitbewußtseyns sich befreundet, aber immer nur so weit, um zugleich eine freie, die Gegensätze in einer höhern Einheit vermittelnde Stellung gegen alle zu behaupten. Es ist daher zwar gnostisch, aber auch wieder nicht gnostisch, weil es die Gnosis nicht materiell, sondern nur geistig in sich aufnimmt, und darum alles Einseitige, Schroffe, specifisch Gnostische von ihr abstreift, und nur so weit gnostisch seyn will, als die Gnosis ein bewegendes Element des allgemeinen christlichen Bewußtseyns seyn kann. Indem es in dieser glücklichen Haltung zwischen den Gegensätzen versöhnend und beide Theile ansprechend zwischen sie trat, konnte es nicht anders seyn, als daß es nur eine um so breitere Grundlage seiner Einwirkung auf die Zeit gewann. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Logos-Idee. Es läßt sich nicht behaupten, daß die Verbindung der Logos-Idee mit der Messias-Idee zuerst im johanneischen Evangelium geschehen ist. Dagegen zeugt schon der ohne Zweifel ältere Hebräerbrief, in welchem sich schon deutlich genug die Keime der sich gestaltenden Logos-Idee erkennen lassen *). Aber auch da, wo wir diese Idee bei den kirchlichen Schriftstellern, besonders in Kleinasien, zuerst hervortreten sehen **), sind wir nicht berechtigt, die Bekanntschaft mit dem Evangelium als die Quelle derselben anzusehen. Auch in der christlichen Logos-Idee nahm das Evangelium ein schon vorhandenes Zeitelement in sich auf, daß es sie aber in sich aufnahm, und ihr diese Stellung und hohe Bedeutung gab, dadurch beurkundete es aufs neue, wie sehr es seine Zeit in ihrer geistigen Bewegung aufzufassen wußte. In der johanneischen Logos-Idee wurde nur vollends mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen, was zuvor schon die Tendenz einer über die Schranken des jüdischen Monotheismus hinausstrebenden, auf den spekulativen Standpunkt des alexandrinischen Platonismus sich stellenden Christologie war. Je bestimmter und entschiedener das Evangelium diese auch zur Vermittlung der Gnosis und der kirchlichen Lehre dienende Idee aussprach, desto mehr kam es auch dadurch einem Zeitinteresse entgegen, das ihm selbst eine um so willigere Aufnahme in der Zeit, in welcher es erschien, verbürgte. Mit der Ausbildung der Logos-Idee hängt die Trennung des

*) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 397.

**) Schwegler, Mont. S. 156 f.

πνεῦμα vom λόγος, und die selbstständige Bedeutung, welche der heilige Geist in der Gestalt des Paraklet erhielt, zusammen; wüßten wir nur genauer, wie sich der montanistische Paraklet zu dem johanneischen verhält. Es fehlt jede Andeutung darüber, daß die Montanisten ihre Lehre vom Paraklet aus dem johanneischen Evangelium genommen haben, und der demselben so fremdartige Charakter ihrer Lehre kann dieß nicht wahrscheinlich machen. Ebensowenig läßt sich annehmen, daß die johanneische Lehre vom Paraklet selbst in einem Abhängigkeits-Verhältniß zum Montanismus stand, wohl aber ist zu vermuthen, daß, da ja der Montanismus nur die Spitze einer den kleinasiatischen Gemeinden gemeinsamen Richtung war, und in dieser Spitze erst zu dieser eigenthümlichen Erscheinung wurde, auch die Idee des Paraklets schon vor dem Montanismus ihre bestimmtere Bedeutung für das christliche Bewußtseyn gewonnen hatte. Wir würden demnach, ohne daß wir genöthigt sind, den Ursprung des Evangeliums in eine zu späte Zeit zu setzen, es auch hierin einem in der Zeit liegenden Zuge folgen sehen, in welchem es gleichfalls das Zeitinteresse für sich in Anspruch nahm. Für zufällig kann es nicht wohl gehalten werden, sondern wir sehen hierin nur in die Bewegung einer Zeit hinein, welche sowohl das Evangelium als den Montanismus aus sich hervorgehen ließ, daß die Idee, deren Bewußtseyn das Wahre des Montanismus ist, die Idee des Paraklets, als des nach Christus wirkenden und sein Werk in der christlichen Gemeinschaft fördernden Princips, eine so wichtige Stelle in dem johanneischen Evangelium einnimmt. Welche Stellung endlich das Evangelium zur Paschafrage hatte, ist schon erörtert worden. Auch in diesem Punkte greift das Evangelium in die Differenzen seiner Zeit ein. Es kann nach allem Bisherigen nicht selbst diese Frage veranlaßt, sondern sie nur vorgefunden haben, nur ist deßwegen nicht anzunehmen, daß diese Differenz erst damals entstand, als es um das Jahr 170 zu Laodicea zu jenen lebhaften Verhandlungen über das Pascha kam, deren Eusebius (K.G. 4, 26.) erwähnt. Der Verfasser des Evangeliums konnte sich hier nur auf die eine oder die andere Seite stellen; wir sehen ihn, wie sich voraus erwarten läßt, auf der Seite der freieren, über das Judenthum hinausgehenden Ansicht stehen. Da demnach in allen hier hervorgehobenen Momenten das Evangelium eine so nahe Beziehung zu der Zeit, in welcher es erschien, hatte, als ein Produkt seiner Zeit selbst nur das ausgesprochene Bewußtsein derselben war, und seinem ganzen Inhalt und Charakter nach als eine Erscheinung sich darstellte, welche das größte Interesse für sich ansprechen mußte, wie kann man sich wundern,

daß es in einer Zeit, in welcher der Kanon noch so wenig ein geschlossenes Ganze war, die Begriffe über die kanonischen Eigenschaften einer Schrift noch so sehr schwankten, kritische Fragen noch so geringe Bedeutung hatten, Zweifel dieser Art, selbst wenn sie entstanden waren, so wenig verfolgt wurden, ohne Widerspruch und Widerstand als das aufgenommen wurde, wofür es sich gab, als eine apostolische Schrift *)?

Das unzweifelhafte Resultat, auf das wir durch alle hier zusammengestellten Züge geführt werden, ist die Identität des Apostels mit dem Apokalyptiker. In je bestimmteren Zügen nun aber das Bild der Individualität des Apostels vor uns steht, um so weniger scheint sich erklären zu lassen, wie der von dem Apostel oder dem Apokalyptiker so sehr verschiedene Evangelist auf den Gedanken kommen konnte, bei der Abfassung seines Evangeliums sich an die Stelle des Apostels zu versetzen, und es als ein johanneisches betrachtet wissen zu wollen. Unter den verschiedenen Zügen, in welchen sich uns die Individualität des Apostels unabhängig vom Evangelium und von der Apokalypse darstellt, ist nun aber wenigstens Einer, an welchem ein vermittelnder Uebergang vom Evangelisten zum Apostel sich zu erkennen gibt. Es ist das ihm in dem Briefe des Polykrates gegebene Prädikat, daß er der Jünger sey, der an der Brust Jesu lag. Hätte freilich Polykrates dieses Prädikat nur aus dem Evangelium genommen, so wäre es auch nur vom Evangelisten auf den Apokalyptiker übergetragen worden, und wir hätten in ihm schon jene Identificirung des Evangelisten und des Apokalyptikers, deren Möglichkeit hier erst erklärt werden soll. Allein dieser Voraussetzung widerstreitet die ganze Umgebung, in welcher jenes Prädikat sich findet, so entschieden, daß nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sie vorhanden ist. Der ganze Inhalt und Zweck des Briefs des Polykrates läßt keine andere Annahme zu, als daß er den Apostel Johannes nur als Apokalyptiker, nicht aber als Evangelisten kannte, und wir können daher aus seinem Briefe das für die vorliegende Frage höchst wichtige Datum erheben, daß der Apostel Johannes schon als Apokalyptiker in dem Kreise jener kleinasiatischen Gemeinden durch das Prädikat des an der Brust Jesu liegenden Jüngers ausgezeichnet worden ist. Wie könnte dieß befremden, da das Prädikat selbst ganz dem Verhältniß entspricht, in welchem man sich den Apokalyptiker zu Jesus denken muß? Es sagt nur in näherer Beziehung auf den Inhalt der Apokalypse dasselbe, was durch das in dem Briefe

*) Man vgl. die weitern Bemerkungen über die obige Frage in der Zeller'schen Abhandlung Theol. Jahrb. 1847. S. 168 f.

des Polykrates unmittelbar damit verbundene Tragen des hohepriesterlichen Petalon ausgedrückt ist. Wie ihn das letztere als den Stellvertreter Jesu bezeichnet, so setzt ihn auch jenes Prädikat in das nächste und unmittelbarste Verhältniß zu Jesus. Den an der Brust Liegenden macht man zum Vertrauten seiner innersten Geheimnisse. Nur in einem solchen Verhältniß konnte der Apostel Johannes als Apokalyptiker die von Jesu ihm mitgetheilten Offenbarungen empfangen haben. Hat nun der Verfasser des Evangeliums dieses den Apostel Johannes auszeichnende Prädikat in den kleinasiatischen Gemeinden schon vorgefunden, so mußte es ihm in doppelter Hinsicht höchst wichtig seyn. Da es den Apostel Johannes als den im vertrautesten Verhältniß zu Jesu stehenden Lieblingsjünger bezeichnete, so ist hieraus zu schließen, daß ihn die kleinasiatischen Gemeinden sogar über den Apostel Petrus stellten. Die schon früher erwähnten Stellen, in welchen der Evangelist den Apostel Johannes in einem gewissen Rivalitätsverhältniß zu dem Apostel Petrus erscheinen läßt, und dem erstern den Primat über den letztern zuerkennt, zeigen deutlich, aus welchem Gesichtspunkt der Verfasser des Evangeliums das Verhältniß der beiden Apostel betrachtete, und wie sehr es ihm daher im Interesse seines Evangeliums zu seyn schien, ihm die Auktorität des Apostels Johannes zuzueignen. Schon die Lokalität, in welcher ohne Zweifel das Evangelium entstand, und für welche es zunächst bestimmt war, drückte ihm so von selbst, wenn nicht den Namen, doch das Gepräge eines johanneischen auf, weil es als neues Evangelium, wie ja Evangelien überhaupt nur apostolischen Ursprungs seyn konnten, nur unter apostolischer Auktorität, und zwar nur unter derjenigen, die in jenem Kreise als die höchste galt, erscheinen konnte. Betrachten wir aber den Geist und Charakter des Evangeliums, welcher andere Apostelname eignete sich für ein Evangelium, wie das johanneische ist, besser, als der Name desjenigen Apostels, welchen sein stehendes Prädikat als den an der Brust Jesu liegenden Jünger bezeichnete? Ist denn nicht auch der Verfasser eines Evangeliums, das ganz darauf angelegt ist, das Innerste der Person Jesu dem Blicke aufzuschließen, die ganze Göttlichkeit seines Wesens vor uns zu enthüllen, und in seine verborgensten Gedanken, seine innigsten Gefühle und Empfindungen, die ganze Tiefe seines Herzens hineinsehen zu lassen, und uns in allem demjenigen, was es als den Inbegriff der christlichen Wahrheit enthält, auf den absoluten Standpunkt des christlichen Bewußtseyns zu stellen, auch ein an dem Busen Jesu liegender Jünger, welcher, wie dort bei jenem Mahle Johannes, Fragen an ihn macht, auf welche er nur ihm, dem Vertrauten seiner Seele,

die gewünschte Antwort gibt? Was der Evangelist 1, 18. von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater sagt, daß er als der Eingeborne, als der ὢν ἐν τῷ κόλπῳ τῦ πατρὸς, das Göttliche, das noch kein menschliches Auge gesehen, geoffenbart hat, gilt auch von dem analogen Verhältniß des Busenjüngers zu dem Herrn. Das Eine wie das Andere ist die Bezeichnung eines Verhältnisses, in welchem das Tiefste und Inhaltsreichste, das Gegenstand des Wissens seyn kann, dem Bewußtseyn aufgeschlossen ist. Nur darauf kam es also an, daß der mit diesem Busenjünger sich Eins wissende Jünger dieses absolute Bewußtseyn in sich hatte. Wie er es gewonnen habe, dürfen wir nicht weiter fragen, es muß uns an dem Einen genügen, daß er es, wie er es selbst bezeugt, in sich hatte. Hatte er es aber in sich, so war er dadurch berechtigt, sich im geistigen Sinn in demselben Verhältniß zu Jesu zu denken, in welchem während seines irdischen Lebens Johannes, als der ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος κυρίυ, zu ihm gewesen seyn soll; dieses irdische Verhältniß hatte sich jetzt auf dieselbe Weise vergeistigt, wie überhaupt das Verhältniß Jesu zu den Seinen nach seiner Erhöhung nur als ein geistiges gedacht werden konnte. So gibt uns demnach das stehende Prädikat, das der Apostel Johannes, als der ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος τῦ κυρίυ, in der Tradition der kleinasiatischen Gemeinden hatte, den Schlüssel zur Erklärung des Verhältnisses, in welches sich der Evangelist zum Apostel Johannes setzen wollte. Wer anders könnte denn, wenn wir uns in den Inhalt und Geist des Evangeliums hineinversetzen, ein solches Evangelium geschrieben haben, als jener ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τῦ Ἰησῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησῦς, und wer anders könnte dieser ἀνακείμενος seyn, als der in der Tradition der kleinasiatischen Kirche dafür geltende Johannes *)? Und doch, wo hätte denn der Verfasser des Evangeliums gesagt, daß er der Apostel Johannes sey, und für denselben gehalten wissen wolle? Er redet ja nie im Namen desselben, nennt überhaupt nicht einmal seinen Namen, und selbst da, wo er sich am unmittelbarsten mit ihm zu identificiren scheint, hebt er diese Identität sogleich selbst wieder auf. Denn wer

*) Der Johannes des Evangeliums ist also der vergeistigte Busenjünger. Auch der ἀδελφὸς κυρίυ im geistigen Sinne ist er, wie es Jacobus nur im leiblichen war. Will denn nicht auch der Evangelist seinen Johannes zu einem ἀδελφὸς κυρίυ machen, wenn er Jesum am Kreuze zu seiner Mutter in Beziehung auf den Jünger, welchen er liebte, sagen läßt: siehe dein Sohn, und zu dem Jünger: siehe deine Mutter? Von den leiblichen Brüdern Jesu sagt nur unser Evangelist, was sonst von keinem gesagt wird, sie haben nicht an Jesus geglaubt (7, 5).

könnte bei dem ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε 19, 35. an ein leibliches Sehen denken, und an ein auf der äußern Anschauung eines Augenzeugen beruhendes Zeugniß? Ist nun aber dieß hier der Natur der Sache nach nicht möglich, so ist man auch 1, 14. um so weniger genöthigt, bei dem ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ u. s. w. nur innerhalb des engeren Kreises der Apostel stehen zu bleiben. Mit Einem Worte: der Verfasser des Evangeliums spricht von seiner Identität mit dem Apostel Johannes nur wie Einer, welchem es nicht um die Person, sondern nur um die Sache zu thun ist, sein Evangelium soll als johanneisch angesehen werden, aber es soll nicht den Namen des Apostels an der Stirne tragen, wenigstens will der Verfasser selbst diesen Namen nicht einmal aussprechen, um ihn zu dem seinigen zu machen, sondern nur der Leser soll darauf hingeleitet werden, diese Combination zu machen, und den Namen des Apostels Johannes mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evangelium in die engste und unmittelbarste Verbindung zu setzen *). Es ist ein Verhält-

*) Die, welche jedem, der die Authentie des johanneischen Evangeliums bezweifelt, sogleich mit Ebrard'scher Derbheit entgegenschreien, man mache den Evangelisten zu einem Falsarius, wären vor allem den Beweis schuldig, daß der Evangelist sich selbst als den Apostel Johannes bezeichne, und das κατὰ Ἰωάννην selbst seinem Evangelium vorgesetzt habe. Einen höchst scharfsinnigen Beweis führt Bleek Beitr. S. 178. für die Identität des Evangelisten mit dem Apostel Johannes. Er beneidet, wie es scheint, beinahe Credner um das Verdienst, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß der Evangelist, so oft er auch den Täufer Johannes nennt (19 — 20mal), nicht ein einziges Mal sich veranlaßt gefunden habe, ihn durch das Epitheton ὁ βαπτιστής, womit er von den Synoptikern wiederholt bezeichnet werde, von dem gleichnamigen Apostel Johannes zu unterscheiden (wie wenn der Täufer zum Unterschied von dem Apostel so genannt würde!). „Wäre der Schreibende nicht selbst der Apostel Johannes gewesen, so würde man allerdings erwarten, wie mit Recht Credner (Einl. I. S. 209) und Ebrard (Krit. der evang. Gesch. S. 1007) bemerken, daß er, wie die Synoptiker, den Täufer durch jenes Epitheton bestimmt würde von demselben unterschieden haben, mochte er nun für diesen gehalten werden wollen oder nicht; dagegen, daß er dazu keine Veranlassung fand, sich weit leichter begreift, wenn er selbst der Andere in der evangelischen Geschichte neben dem Täufer hervorragende Johannes war. Gewiß liegt in diesem unscheinbaren Umstande, der auch nicht im Entferntesten das Ansehen von etwas Absichtlichem hat, ein bedeutender, schwer zu beseitigender Grund für die Aechtheit der Schrift, für deren wirkliche Abfassung durch den Apostel Johannes.“ Was soll man zu solchen Argumenten sagen! Stelle man sich doch nur vor, wie dieser Schluß logisch formirt werden müßte!

niß der Identität, aus welchem zugleich immer wieder das Bewußtseyn des Unterschieds durchblickt. Schon in dieser Beziehung ist die Stellung des Evangelisten zum Apostel höchst merkwürdig, aber nun achte man auch noch weiter darauf, wie der Evangelist selbst in dieses Verhältniß näher eingeht, und gleichsam an dem Apokalyptiker sich erst zum Busenjünger Jesu zu erheben sucht, so daß die Kritik sich hier in dem eigenen Falle befindet, zwei scheinbar ganz widersprechende Behauptungen aufstellen zu müssen, daß der Evangelist unmöglich der Apokalyptiker seyn kann, und daß der Evangelist selbst nichts anders seyn will, als der Apokalyptiker. So sehr an der wesentlichen Verschiedenheit des Standpunkts des Evangeliums von dem der Apokalypse festgehalten werden muß, so wenig darf auf der andern Seite verkannt werden, daß zwischen dem Evangelium und der Apokalypse auch wieder eine gewisse Analogie und Verwandtschaft stattfindet, aber freilich nur eine solche, wie sie nur durch den über der Apokalypse stehenden Evangelisten frei aus ihm selbst, durch seine eigene schöpferische That, erzeugt werden konnte. Man kann mit Recht sagen, das Evangelium sey die vergeistigte Apokalypse, es sey auch eine Apokalypse, in welcher der Geist nicht discursiv thätig ist, sondern in der Anschauung lebt, in eine Reihe der großartigsten und inhaltsreichsten Anschauungen und Bilder versunken ist. Ist das am meisten Charakteristische des Evangeliums die absolute Höhe des christlichen Bewußtseyns, auf welcher der Verfasser steht, so ist ja auch der Seherblick des Apokalyptikers ganz auf die absolute Vollendung des christlichen Seyns und Lebens gerichtet, nur mit dem großen Unterschied, daß, was der Apokalyptiker aus der wahren Wirklichkeit des Daseyns in eine transcendente Zukunft hinauswirft, und unter den gewaltigen Geburtswehen einer erst werdenden Welt zu Stande kommen läßt, dem Evangelisten die immanente Gegenwart des in sich klaren und ruhigen christlichen Selbstbewußtseyns ist. Hier wie dort ist es die Entwicklung eines großen Kampfes, in welchem die Idee des Christenthums sich realisirt; dort ist es der Kampf mit dem antichristlichen Heidenthum, über welches die Gemeinde der Heiligen ihre Triumphe erringen muß, hier der Kampf mit dem unglaubigen Judenthum, welchen Jesus selbst zu bestehen hat. In der Idee des Antichrists hat der Kampf der Apokalypse, als der Kampf feindlich einander gegenüberstehender Mächte sein bewegendes Princip, aber auch der Evangelist faßt den Kampf Jesu mit dem Judenthum, als den Kampf mit dem Satan, dem Fürsten der Welt, auf (13, 27. 14, 30.). Es ist demnach bei aller Verschiedenheit des Standpunkts und der Sache wenigstens dieselbe Anschauungsweise. Aber auch selbst die Christologie

der Apokalypse steht in einer solchen Beziehung zu der des Evangeliums, daß der Evangelist bei aller sonstigen Differenz von dem Apokalyptiker sein eigenes Bewußtseyn in ihm wiederfinden konnte. Die Aehnlichkeit und Gleichheit der beiderseitigen Christologie ist allerdings nur eine scheinbare, aber wenn auch, wie in Betreff der drei hier in Betracht kommenden Punkte gewiß sehr richtig gezeigt worden ist *), die Benennung Christi ἀρχὴ τῆς κτίσεως τῦ θεοῦ, 3, 14. wohl nur den Namen des Messias als vorweltlich geschaffen bezeichnen soll, und dieses Prädikat nicht dogmatisch genommen, sondern nur als gesteigerter Ausdruck für den Gedanken gebraucht ist, daß der Messias das höchste Geschöpf sey, dasjenige, auf welches bei der Schöpfung von Anfang an Rücksicht genommen wurde, wenn ferner der dem Messias beigelegte Jehovahname (22, 13.) noch in keiner Beziehung auf eine Jehovahnatur zu schließen berechtigt, und nur eben dieser Name es ist, wenn die Apokalypse 19, 13. Jesus das Wort Gottes nennt, womit sie ihn nicht als eine vorweltlich aus Gott hervorgegangene Persönlichkeit bezeichnen, sondern ihm nur den Jehovahnamen als Ehrennamen beilegen will, so ist doch in allen diesen Prädikaten wenigstens dem Namen nach dasselbe, wie in dem Evangelium, es sind so gleichsam die Formen gegeben, welche nur mit ihrem realen Inhalt noch erfüllt werden müssen, und es konnte daher der Evangelist, wenn er auch ein ganz anderer als der Apokalyptiker war, und seine Christologie auf einem ganz andern Boden entstanden war, sie doch als identisch mit der der Apokalypse betrachten, und sich hierin besonders in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Apostel Johannes wissen. Ist dadurch die Möglichkeit der Anschließung des Evangelisten an den Apokalyptiker begründet, so werden solche Berührungspunkte beider Schriften um so beachtenswerther, welche uns die Vermuthung sehr nahe legen, der Evangelist habe nicht nur die Apokalypse gekannt, sondern auch in Ausdrücken und Vorstellungen Manches mit einer gewissen Absichtlichkeit sich angeeignet. Es lassen sich mehrere Züge dieser Art nachweisen, und es zeigt sich dabei auch im Einzelnen dasselbe Verhältniß, das für den Unterschied der beiden Schriften im Ganzen charakteristisch ist, in der Tendenz des Evangeliums, das sinnlich Concrete der Apokalypse zu vergeistigen und in eine höhere ideelle Sphäre zu erheben **).

Ist so, wie es scheint, der Evangelist selbst recht sorgfältig den Spuren

*) Theol. Jahrb. 1842. S. 710 f.

**) Man vergl. hierüber die genauen speciellen Nachweisungen a. a. O. S. 700 f.

des Apokalyptikers nachgegangen, war es ihm absichtlich darum zu thun, sein Evangelium als eine Schrift desselben Lieblingsjüngers Jesu erscheinen zu lassen, für welchen der Apostel Johannes in der Tradition der kleinasiatischen Gemeinden galt, so mag hieraus die Aufnahme, welche seine Schrift fand, nur um so erklärbarer werden, aber es bleibt uns nach allem bisher Erörterten noch immer ein Bedenken zurück, das schon längst bei der Bestimmung des Verhältnisses des Evangeliums und der Apokalypse kaum zurückgehalten werden konnte. Wie ist es möglich, muß zuletzt noch gefragt werden, wenn der Unterschied des Evangeliums und der Apokalypse so groß ist, daß beide nicht demselben Verfasser angehören können, daß das Evangelium, sobald ihm der apostolische Ursprung abgesprochen wird, seinem ganzen geistigen Gehalte nach nicht sogleich tief unter die Apokalypse herabsinkt? Scheint es doch, das Evangelium solle nur dazu für eine nicht apostolische Schrift erklärt werden, damit sein, wie von einer hemmenden Fessel befreiter, Geist um so freier und ungehemmter über die Apokalypse sich hinaufschwingen kann. Wie ist es denkbar, daß das Evangelium als nichtapostolisch eine so originelle Schrift und der Verfasser einer so originellen Schrift eine so unbekannte Person ist? „Man vergleiche nur, sagt Lücke *), „mit unserem Evangelium selbst die besten Produkte der sogenannten apostolischen Väter, welch' ein Abstand in der Denkweise, Darstellungsart und selbst der Sprache! Während in diesen Werken immer doch nur Nachbildung apostolischer Gedanken und Reden vorherrscht, zeichnet sich das johanneische Evangelium durch eine Eigenthümlichkeit der Auffassung und Darstellung aus, welche weit eher von einem bedeutenden Apostel zu erwarten ist, als von einem apostolischen Schüler. Doch mag das kritische Gefühl bei dem Mangel an vollständiger Kenntniß der Zeit hierin leicht irren. Aber das kann man mit Gewißheit sagen, daß, wenn ein Späterer am Ende des ersten Jahrhunderts oder am Anfange des zweiten ein solches Evangelium unter dem Namen des Apostels Johannes componirt hätte, dieser Mann ein ausserordentlicher gewesen seyn müßte, der mit geschickter Hand aus reiner Dichtung mehr als nur scheinbare Wahrheit zu machen verstand, oder, wenn doch zu viel harter Fels wirklicher Geschichte darin ist, seine Erzählung aus Quellen schöpfte, welche wenigstens zum Theil diejenigen, woraus unsere drei Evangelien geflossen sind, weit übertrafen. Aber wem muß nicht das Eine, wie das Andere, besonders aber das Letztere, als ein ungleich größeres historisches Räthsel erscheinen, als die ersinnlichsten Schwierigkeiten der johannei-

*) A. a. O. I. S. 88.

schen Authentie?" Aus welchem harten Fels der geschichtliche Inhalt unsers Evangeliums besteht, und aus welcher Quelle es geschöpft ist, haben wir schon gesehen. Bleiben wir daher hier nur bei dem Hauptbedenken stehen, das noch erhoben wird, wie sich die Originalität des Evangeliums mit der nichtapostolischen sogar völlig unbekannten Persönlichkeit seines Verfassers vereinigen läßt. Das Eine soll also mit dem Andern sich nicht recht zusammendenken lassen, aber was ist denn hier so Undenkbares? Ist denn das johanneische Evangelium die einzige Erscheinung dieser Art, selbst unter unsern kanonischen Schriften? Man hat mit Recht zur Antwort auf diese Einwendung namentlich an den Hebräerbrief erinnert. Es kommt jedoch freilich nicht blos darauf an, die Sache mit einem analogen Beispiel zu belegen, sie kann nur aus dem Entwicklungsgange der ersten christlichen Zeit begriffen werden. In dieser Hinsicht muß nun geradezu gesagt werden, daß man sich mit jenem Befremden, wie ein so originelles Produkt ausserhalb des apostolischen Kreises habe entstehen können, auf jenen judaisirenden Standpunkt stellt, auf welchem man es auch nicht begreifen konnte, wie nach jenen Aposteln, welche die unmittelbaren Jünger Jesu waren, ein anderer Jünger aufstehen konnte, welcher nicht Apostel in demselben Sinne, wie jene war, und doch sie alle an Originalität und Kraft des Geistes übertraf. Man halte hier nicht sogleich die Einwendung entgegen, der Fall sey ein ganz anderer, er beweise vielmehr das Gegentheil, auch Paulus sey ja zum Apostelamt berufen worden, und nur als berufener Apostel habe er mit der Originalität und Kraft des Geistes, die ihn auszeichnete, für das Christenthum wirken können. Als die Hauptsache seiner Berufung betrachtete der Apostel Paulus selbst, wie wir aus Gal. 1, 16. sehen, daß es Gott gefiel, wie er sagt: *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτῦ ἐν ἐμοὶ, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.* Eine solche innere Offenbarung und Erleuchtung des Geistes konnte ja auch der Verfasser des johanneischen Evangeliums für den Zweck seines *εὐαγγελίζεσθαι* haben, und wir müssen eine solche in ihm voraussetzen, wenn wir seine Darstellung der Person Christi als eine wahre und ihrer Idee adäquate anerkennen wollen. Es wäre ein höchst übereilter und grundloser Schluß, wenn man so schließen wollte, weil das Evangelium nicht von dem Apostel Johannes verfaßt seyn kann, könne auch seine Darstellung keine wahre seyn. Die Wahrheit seiner Darstellung ist nicht nach dem Ansehen der Person, sondern nur nach den in der Sache selbst liegenden Gründen zu beurtheilen. Ist die Sache an sich wahr, so hat die Darstellung ihre Wahrheit in sich selbst, wer auch der Verfasser des

Evangeliums seyn mag, und es haben nur die, die das Evangelium nach seiner objektiven Wahrheit auffassen wollen, die Aufgabe, seine Wahrheit nicht einzig nur in die äussere, dem Verfasser zur bloßen Form dienende geschichtliche Motivirung zu setzen. Ist die hier gegebene Darstellung der Person Christi wahr und ihrer Idee adäquat, so bleibt sie wahr, mag Christus mit einem Nikodemus, einer samaritanischen Frau, mit den Juden wirklich so gesprochen haben, wie der Evangelist ihn sprechen läßt, oder nicht, ist sie also wahr, nicht weil es sich mit dem ganzen Detail der geschichtlichen Umstände, die zur erzählenden Seite des Evangeliums gehören, wirklich so verhält, sondern weil sie allein die dem christlichen Bewußtseyn, der absoluten Idee des Christenthums, die nur in ihr auf ihren absoluten Ausdruck gebracht ist, adäquate ist. Ist sie aber an sich wahr, und müssen wir eben deßwegen den Verfasser des Evangeliums als den Ersten anerkennen, welcher dem objektiven Inhalt des christlichen Bewußtseyns diesen Ausdruck gegeben hat, weil dieser Inhalt in ihm zuerst zum klaren Bewußtseyn gekommen ist, warum sollte nicht auch von ihm gelten können, was der Apostel Paulus von sich sagt: *εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτȣ̃ ἐν ἐμοὶ, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.* Und wenn der Apostel Paulus auf diese innere Offenbarung und Berufung sein apostolisches Bewußtseyn gründen konnte, obgleich er sich dabei wohl bewußt seyn mußte, daß er, wenn man nur auf die äußere Weise der Berufung sah, keineswegs in demselben Sinn Apostel seyn konnte, in welchem die andern es waren, warum sollte ein Anderer, welcher der apostolischen Zeit schon ferner stand, das mit so großer Energie in ihm erwachte evangelische Bewußtseyn nicht wenigstens in der Weise auch für apostolisch zu halten berechtigt gewesen seyn, daß er sich mit aller Innigkeit seines Gefühls in die Seele und Person des Apostels hinein versetzte, welcher als der Lieblingsjünger Jesu, wofür er in der Tradition galt, auch den tiefsten Einblick in die innere Göttlichkeit des Wesens Christi und den innern Entwicklungsproceß der evangelischen Geschichte gehabt haben muß? Dagegen kann nun freilich immer wieder die Instanz gemacht werden: mag auch der Evangelist sich ein apostolisches Ansehen geben, welches er will, er ist darum doch kein wahrer und wirklicher Apostel, und wenn alles dasjenige, was er über die Person Christi, sein Leben und Wirken sagt, nicht auf eigener Anschauung beruht, nicht Selbstgesehenes und Selbsterlebtes ist, welchen Anspruch auf Wahrheit überhaupt und insbesondere auf historische Wahrheit kann seine Darstellung der evangelischen Geschichte machen? Instanzen ähnlicher Art wurden auch dem

Apostel Paulus gemacht; aus der nächsten Umgebung der Judenapostel kamen die Gegner, welche ihm alle apostolische Auktorität absprachen, und der Hauptgrund, welchen sie gegen ihn geltend machten, war, daß er Christus nicht gesehen, d. h. nicht so äußerlich im Fleische, wie jene, gesehen habe, daß er somit auch nicht aus der geschichtlichen Anschauung heraus, welche sie gehabt haben, das Evangelium verkündigen könne. Die Antwort, welche der Apostel Paulus auf solche Einwendungen der Gegner gab, ist noch immer die schlagendste Widerlegung derer, welche historisch-kritische Resultate, wie die in Betreff des johanneischen Evangeliums, mit den Consequenzen, die sie aus ihnen ziehen, bestreiten wollen. Konnte der Apostel Paulus denen, die ihn gar nicht als Apostel gelten lassen wollten, weil er nicht Apostel in ihrem Sinne war, entgegenhalten: *οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;* 1 Cor. 9, 1., warum hätte nicht auch der Evangelist auf dem Grunde derselben innern Offenbarung des Sohns von sich sagen können: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*, wenn er auch gleich diese Herrlichkeit nicht äußerlich mit leiblichen Augen sah, sondern in der geistigen Anschauung, in welcher sich ja allein die Herrlichkeit des Eingebornen, seine Gnade und Wahrheit, in ihrer absoluten Bedeutung aufschließen kann? Schon dieß also konnte auch der Evangelist für sich geltend machen, aber man beachte nur, worauf sich der Apostel Paulus weiter berief, wenn seine Gegner seine apostolische Auktorität mit einem Princip angriffen, das er nicht als das richtige anerkennen konnte. Im Gegensatz gegen ein Princip, welchem zufolge alles zuletzt nur auf der äußern Auktorität beruhte, auf einem thatsächlichen Verhältniß, einem äußerlich abgelegten Zeugniß, stellte er ein ganz anderes Princip auf, wenn er die Läugner seiner apostolischen Auktorität auf die unläugbaren Früchte seines apostolischen Wirkens hinwies. Ihr seyd mein Werk in dem Herrn, sagt er der Gemeinde, in welcher solche Gegner gegen ihn auftraten, 1 Cor. 9, 1 f., gelte ich andern nicht als Apostel, so muß ich doch euch dafür gelten, denn ihr seyd das urkundliche Zeugniß für mein Apostelamt in dem Herrn, und dieß ist meine Rechtfertigung gegen die, die absprechend über mich urtheilen. Wer also apostolisch wirkt, muß doch wohl auch Apostel seyn, die Wirkung kann nicht ohne die ihr entsprechende Ursache gedacht werden, wer so wirkt, muß das innere Princip des apostolischen Berufs in sich haben, wie es sich auch mit seiner äußern Berufung verhalten mag. Wie hätte er der Stifter christlicher Gemeinden seyn können, ohne das Princip der christlichen Gemeinschaft in sich zu haben? Auf dieselbe

Weise kann man sich auch auf die Briefe des Apostels als ein ἔργον des Apostels ἐν κυρίῳ berufen, als ein urkundliches Zeugniß seines ächt apostolischen Geistes, und mit demselben Rechte kann man nun auch vom johanneischen Evangelium sagen: wer kann ein Evangelium, wie das johanneische ist, verfaßt haben, ohne daß er als Verfasser desselben, wer er auch seyn mochte, den Geist der evangelischen Geschichte und der evangelischen Geschichtsschreibung in sich hatte? Derselbe Schluß also, mit welchem die Apologeten von dem unbestreitbaren Charakter des johanneischen Evangeliums auf dessen Verfasser schließen, soll hier auch gelten, aber warum soll es hier nur auf das Merkmal des specifisch Apostolischen in jenem ursprünglichen und engsten Sinne ankommen, in welchem selbst die Briefe des Apostels Paulus nicht als apostolische Schriften anzusehen wären? Ein Evangelium, das, seit es aus dem Dunkel seines Ursprungs an das Licht getreten, in dem christlichen Bewußtseyn aller Jahrhunderte ein so sprechendes Zeugniß seines ächt evangelischen Geistes erhalten hat, kann durch alle Resultate der historischen Kritik von seinem Werthe nichts verlieren, es bleibt auch so das einzige zarte rechte Evangelium, das über allen andern steht, und auf eigenthümliche Weise vor ihnen sich auszeichnet; nur das kann die Kritik, ohne sich in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln, nie zugeben, daß es das Werk des Apostels Johannes ist, der schöpferische Geist aber, der es aus sich geboren, ist derselbe, mag das Individuum, das das Subjekt dieses Geistes war, so oder anders geheißen haben. Ist der Geist des Christenthums überhaupt ein frei waltender, schöpferisch wirkender, der weht, wo er will, dessen Stimme wir hören, wenn wir auch nicht wissen, woher er kommt, so hat er in seiner Freiheit auch die freie Macht, die Zeugen seiner Wahrheit da oder dort sich zu erwecken, und die Erscheinung, daß auch außerhalb des ursprünglichen Evangelienkreises noch ein anderes Evangelium hervorgegangen ist, zu einer Zeit, in welcher die gewöhnliche Meinung die produktive Kraft der evangelischen Geschichtsschreibung längst für erschöpft halten will, kann uns so wenig irre machen, als wir an der Thatsache uns stoßen können, daß außerhalb des ursprünglichen Apostelkreises noch ein anderer Apostel erstanden ist *).

*) „Man traut kaum seinen Augen, wenn man dergleichen liest“ ruft Bleek Beitr. S. 261. über das Obige aus. „Nach solchen Grundsätzen würde, wenn in unsern Tagen ein bisher unbekanntes Evangelium zum Vorschein käme, etwa unter dem Namen des Jakobus oder Paulus, worin die evangelische Geschichte wesentlich abweichend von der Darstellung der bisher bekannten Evangelien auf geistvolle tiefsinnige Weise

Nur der Unterschied findet zwischen diesen beiden, das freie, frische Wirken des Geistes in jener ersten Zeit so sprechend beurkundenden und sich gegenseitig beleuchtenden, Erscheinungen statt, was aber an sich gleichfalls nichts befremdliches seyn kann, daß, während wir dort das thatkräftige, in die weite Welt hinausstrebende Wirken eines Mannes, welcher seinen apostolischen Beruf anders als auf diese Weise nicht bethätigen konnte, in seiner ganzen Offen-

vorgetragen wäre, dieses in der Christenheit dieselbe Auktorität ansprechen können, möge es sich als ein ächtes apostolisches Werk bewähren, oder etwa als ein Erzeugniß der neuen Tübinger Schule ausweisen." Herr Dr. Bleek meint gewiß, hiemit etwas höchst Treffendes und Schlagendes gesagt zu haben, zu bedauern ist nur, daß sein Scharfsinn auch hier gerade das, was die Hauptsache ist, übersehen hat. Will er meine Grundsätze persifliren, so halte er sich auch genau an das, was er persifliren will, und es wird sich dann klar genug zeigen, auf wessen Seite die Absurdität ist. Er hätte also nicht blos sagen sollen: Nach solchen Grundsätzen würde, wenn in unsern Tagen ein bisher unbekanntes Evangelium, worin u. s. w., zum Vorschein käme, sondern er hätte, was nothwendig dazu gehört, noch hinzusetzen sollen: und ein solches Evangelium (wie ich es vom johanneischen behaupte) so sehr der lebendige Ausdruck des Zeitbewußtseyns wäre, daß es als ein ächtes Erzeugniß des urchristlichen Geistes so allgemein anerkannt würde, wie dieß bei dem johanneischen der Fall war u. s. w. Was ist denn hierin Absurdes? Was Hrn. Dr. Bleek vorschwebt, ist: weil ich den Werth des johanneischen Evangeliums nicht in den Namen seines vermeintlichen Verfassers setze, wolle ich hiemit sagen, es könne auch jetzt noch ein solches Evangelium entstehen. Allein was ich sage, und vernünftiger Weise allein sagen kann, ist nur dieß, daß die schöpferische Kraft des christlichen Geistes weder an einzelnen Namen hängt, noch auf bestimmte Zeiten beschränkt ist. Weil aber, wie dieß ja auch bei dem joh. Ev. der Fall war, die Art und Weise seines Producirens durch die Beschaffenheit jeder Zeit bedingt ist, so versteht es sich doch gewiß von selbst, daß in einer Zeit, in welcher es nicht mehr an der Zeit ist, Evangelien zu schreiben, auch keine mehr geschrieben werden können. Auch was Hr. Dr. Bleek, in demselben Zusammenhang noch weiter sagt, ist ebenso schwach. "Das Kühnste in der Höhe der Baur'schen Anschauung ist wohl dieses, daß er meint, selbst für die geschichtliche Wahrheit gehe durch das Resultat über den Verfasser des Evangeliums im Wesentlichen nichts verloren." Dasselbe behaupte ich auch jetzt, mag es Herr Dr. Bleek zu begreifen vermögen oder nicht. Verhält es sich mit dem geschichtlichen Charakter des Evangeliums, wie ich voraussetze, so wird die Sache nicht anders, ob man am Ende herausbringt, ein Apostel habe es geschrieben, oder nicht. Wie will denn Hr. Dr. Bleek beweisen, es sey absolut unmöglich, daß ein Apostel etwas Ungeschichtliches geschrieben habe?

kundigkeit erblicken, wir hier dagegen das stille Schaffen des evangelischen Geistes in einem schriftstellerischen Produkt vor uns haben, dessen Verfasser, wenn er die ganze Frucht seines Werks dem Namen des Apostels Johannes überließ, statt, wie man meint, die Ehre eines Andern sich anzueignen, nur einen ächt evangelischen Beweis schweigender Selbstverläugnung gegeben hat. Was wäre also hier Anstößiges und Verwerfliches? Ja, selbst für die geschichtliche Wahrheit, wenn man ihren Werth in die Erzählung des thatsächlich Geschehenen setzt, geht durch das Resultat der Kritik über den Verfasser des Evangeliums im Wesentlichen nichts verloren. Die Ansicht von dem Charakter des Evangeliums kann ja auf keine Weise nur an dem Namen des Verfassers hängen. Das Evangelium wird, wenn wir es als Werk des Apostels Johannes betrachten, nicht historischer, als es auch ohne diese Voraussetzung ist. Es muß nach denselben Grundsätzen der historischen Kritik untersucht und beurtheilt werden, mag der Verfasser ein Apostel seyn, oder ein Anderer, die Idee des Ganzen, der Zusammenhang der einzelnen Theile, das Verhältniß zu den synoptischen Evangelien, alles dieß muß in dem einen Fall wie in dem andern auf dieselbe Weise bestimmt werden. Wäre auch der Verfasser ein Apostel, wir müßten doch zugleich annehmen, daß er die Absicht gar nicht hatte, ein rein historisches Evangelium zu geben, und diese Absicht von Anfang an gar nicht haben konnte, wenn er die Idee des Logos zur wesentlichen Idee seines Evangeliums machte. Was der Logos an sich und in seiner Beziehung zu der Person Jesu ist, daß dieses bestimmte menschliche Individuum mit dem ewigen Logos identisch ist, ist an sich kein Gegenstand einer empirischen Wahrnehmung, worüber ein Augenzeuge einen rein historischen Bericht erstatten könnte. Was, wie bei der Geschichte, so auch bei der evangelischen Geschichte, ganz besonders aber bei einem Evangelium, wie das johanneische ist, nie vergessen werden darf, daß wir die Geschichte nirgends in ihrer reinen Objektivität vor uns haben, sondern nur in Berichten und Darstellungen, in welchen wir erst kritisch ausscheiden müssen, was an ihnen nur subjektiv ist, um der historischen Wahrheit mehr oder minder nahe zu kommen, bleibt immer der Hauptgesichtspunkt, aus welchem das johanneische Evangelium zu betrachten ist; es kann in dem einen Falle wie in dem andern nur als eine durch die Subjektivität ihres Verfassers hindurchgegangene und durch sie vermittelte Darstellung genommen werden, mag der Verfasser ein Apostel seyn oder nicht, und wir hätten daher im erstern Falle nur um so augenscheinlicher den Beweis vor uns, wie selbst schon auf dem apostolischen Boden der evangelischen Ge-

schichtsschreibung Objektives und Subjektives, Selbsterfahrenes und Selbstgedachtes, Geschichte und Spekulation auf die vielfachste Weise, im Einzelnen so oft nicht mehr unterscheidbar, in einander eingegriffen haben. Wer will daher der Kritik nur den Vorwurf der Willkür und Vermessenheit machen, wenn sie auch in der evangelischen Geschichte nach denselben Grundsätzen verfährt, nach welchen sie überhaupt in der Geschichte zu verfahren hat, wenn sie für diesen Zweck an die vorliegenden Data sich hält und ihren Spuren nachgeht, um zu einem mehr oder minder wahrscheinlichen Resultat zu kommen? Sie will ja nur den Thatbestand, wie er ist, feststellen, und herkömmlichen Meinungen, welche so oft nur die Folge haben, daß dem freien Walten des Geistes in einer schöpferischen Periode durch die Beschränktheit und Befangenheit einer spätern Zeit eine Schranke gesetzt wird, welche er selbst sich nie gesetzt hat, nur das absprechen, worauf sie, sobald man auf den Grund und Ursprung zurückgeht, kein gegründetes Recht aufzuweisen haben. Nimmermehr aber wird sie sich in ihren Resultaten durch Einwendungen irre machen lassen, welche nur aus einem ihr völlig fremdartigen Interesse entsprungen sind, und weil nun doch einmal in der steten Wiederholung des längst Gesagten nichts Besseres vorzubringen ist, ihre Stärke nur in dem Erfolge haben, mit welchem es gelingt, die Reinheit ihrer Absicht zu verdächtigen.

Das Evangelium des Lucas.

Einleitung.

Auf dem Standpunkt, auf welchem gegenwärtig die Evangelien-Kritik steht, nachdem das alte Substanzialitätsverhältniß der Evangelien durch die Strauß'sche Kritik sich aufgelöst hat, und diese selbst nur bei dem negativen Resultat ihres gegenseitigen Widerspruchs und ungeschichtlichen Charakters stehen geblieben ist, hat sie sich vor allem mit der Hauptfrage zu beschäftigen, was jedes der vier Evangelien, für sich betrachtet, seiner ganzen Individualität nach ist, welche besondere Tendenz es neben dem allgemeinen geschichtlichen Zweck verfolgt, und wie es von einem innern Mittelpunkt aus zu dieser bestimmten Form der evangelischen Geschichte sich gestaltet hat. Ist nun einmal die Kritik dieser Aufgabe sich klarer bewußt worden, so kann sie die Lösung derselben zunächst nur an denjenigen unserer vier Evangelien versuchen, welche sich durch ihre charakteristische Eigenthümlichkeit am meisten von den übrigen unterscheiden. Je mehr etwas in seinem specifischen Unterschied hervortritt, desto mehr reizt es nicht nur von selbst, nach der Ursache einer solchen Erscheinung zu fragen, sondern bietet auch um so sicherere Anhaltspunkte zu seiner Auffassung und Beurtheilung. Von diesem Gesichtspunkt aus ist in der gegenwärtigen Untersuchung der Anfang mit dem johanneischen Evangelium gemacht worden, und die kritischen Resultate, wie sie nun vor uns liegen, sind, wie ich glaube, klar und bestimmt, und fest und sicher genug, um auf der gegebenen Grundlage fortzubauen. Je durchgreifender die Verschiedenheit des vierten Evangeliums von den drei erstern ist, desto gewisser ist, daß man, solange man nicht über dieses Verhältniß sich genauer verständigt hat, mit der kritischen Frage über die Evangelien überhaupt auf kein bestimmteres Resultat wird kommen können. Fragen wir nun aber, an welchem der drei andern Evangelien die von diesem Gesichtspunkt aus begonnene Untersuchung zunächst weiter fortzuführen ist, so kann es nur das Lucasevangelium seyn, das unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Das Marcusevangelium hat in demselben Verhältniß, in welchem es seinen Inhalt mit den beiden andern synoptischen

Evangelien theilt, um so weniger Eigenthümliches. Vor dem Matthäus-evangelium aber hat das des Lucas nicht nur einen nicht unbedeutenden Theil seines Inhalts, sondern auch noch besonders seinen paulinischen Charakter voraus. Können wir daher bei einem der synoptischen Evangelien eine bestimmte Tendenz, aus welcher es in seinem Ursprung und Wesen zu begreifen ist, voraussetzen, so ist es das Lucasevangelium.

Als ein durch seinen eigenthümlichen Charakter sich besonders auszeichnendes Evangelium hat man das des Lucas von jeher genommen, aber man ist nur bei der einfachen Voraussetzung der Thatsache stehen geblieben, sein Verfasser Lucas sey ein Pauliner gewesen, dessen Paulinismus sich in einzelnen Ausdrücken und Wendungen und besonders auch in der Vorliebe zu erkennen gebe, mit welcher er einige von Matthäus übergangene Parabeln, wie die vom verlorenen Sohn und vom Pharisäer und Zöllner, in seine Evangelienschrift aufgenommen habe. Tiefer drang zuerst in den Gegenstand der das Lucasevangelium betreffenden Frage die Abhandlung des Herausgebers der theologischen Jahrbücher ein: „Ueber den dogmatischen Charakter des dritten Evangeliums. Mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältniß zur Apostelgeschichte und zum Johannesevangelium" *). Von dem für die Apostelgeschichte festgestellten Gesichtspunkt aus suchte Zeller zu zeigen, daß das Evangelium mit jener nicht nur, wie schon die Sprache zeige, Einen Verfasser, sondern auch Einen Zweck habe; wie dort die Geschichte der jerusalemischen Gemeinde und des Paulus, so sey hier die Geschichte Christi selbst im Sinne der Vermittlung zwischen Judaismus und Paulinismus behandelt; Christus sey aufgefaßt und dargestellt als der jüdische Messias, dessen wesentliche Bestimmung aber darin liege, daß durch ihn das messianische Heil von den unglaubigen Juden auf die Glaubigen unter den Heiden übergehe. In dieser Beziehung mache sich zunächst eine dem Judaismus zugekehrte Seite des Evangeliums bemerklich, die dem Judaismus gemachten Zugeständnisse haben jedoch nur den Zweck, dafür von ihm als Gegengabe das weit bedeutendere, die Anerkennung des paulinischen Universalismus, zu verlangen. Als ein Mann der Vermittlung habe der Verfasser des Evangeliums auch den Paulinismus nicht streng durchgeführt. Den paulinischen Universalismus zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, sey sosehr der Zweck seiner Schriften, daß auch die Aufnahme einzelner unpaulinischer und das Zurücktreten wichtiger paulinischer Elemente aus dieser universalistischen Tendenz zu erklären sey;

*) Theol. Jahrb. 1843. S. 59 f.

selbst wenn er die dogmatischen Voraussetzungen des Universalismus fallen lasse, geschehe dieß nur, um seine praktische Durchführung, die wirkliche Vereinigung von Juden und Heiden zu Einem Ganzen, die Bildung einer allgemeinen Kirche zu erleichtern. Diese allgemeine Ansicht vom Ursprung und Charakter des dritten Evangeliums ist in der genannten Abhandlung an den charakteristischen Zügen des Evangeliums größtentheils so treffend nachgewiesen worden, daß dieselbe, wenn sie auch erst näher modificirt und weiter ausgeführt werden muß, doch schon als eine sichere Grundlage für die weiteren Untersuchungen anzusehen ist. Auch Schwegler konnte daher nur auf dieser Grundlage fortbauen, als er in seinen umfassenden Untersuchungen über das nachapostolische Zeitalter dem Lucasevangelium seine Stelle unter den paulinisch conciliatorischen Schriften anwies, und seine kritischen Ergebnisse in dem Gesammturtheil zusammenfaßte: das dritte Evangelium habe zum schriftstellerischen Motiv die Absicht einer Vermittlung zwischen jüdischem und paulinischem Christenthum; seiner Grundanschauung und seinem Grundcharakter nach paulinisch suche es dabei doch, jener Tendenz getreu, das Paulinische überall an Judenchristliches anzuknüpfen, ebenso aber auch umgekehrt das Judenchristliche in's Paulinische hinüberzuleiten *). Einen hievon ziemlich weit abliegenden Weg scheint zwar der ungenannte Verfasser der Schrift: „Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander. Ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben" (Leipz. 1845), einzuschlagen; es wird sich jedoch aus dem Folgenden ergeben, wie seine Untersuchungen, welche schon darum hier alle Beachtung verdienen, weil sie gleichfalls das Lucasevangelium zum Hauptgegenstand ihres kritischen Interesses machen, sobald sie von ihrer Excentricität auf ihren wahren Mittelpunkt zurückgeführt werden, sich von selbst nur an die schon gewonnene Grundanschauung anschließen können.

In der Untersuchung über das Lucasevangelium stößt man alsbald auf einen Punkt, welcher vor allem erledigt seyn muß, wenn man auf ein entscheidendes Resultat kommen will, das Verhältniß zum marcionitischen Evangelium. Schon Schwegler hat sich veranlaßt gesehen, auf diese Frage zurückzugehen und die gewöhnliche Ansicht einer neuen Prüfung zu unterwerfen, welche ihm an der Hand der vorliegenden Urkunden und Ueberlieferungen die Ueberzeugung gab, daß es in keinem Fall eine Verstümmelung unsers Lucas gewesen sei. Diese durch Hahn und Olshausen zur stehenden Voraussetzung

*) Nachapost. Zeitalter Th. 2. S. 39 f.

gewordene Annahme, — ursprünglich nur eine unkritische Voraussetzung von Irenäus und Tertullian auf dem Grunde von ebenfalls unkritischen und unhistorischen Voraussetzungen — ermangle sosehr aller innerlichen Haltung, sosehr aller Durchführbarkeit, sie verwickle sich in solche Widersprüche, Unklarheiten und Unzulänglichkeiten, daß man beim ersten Versuche, die Eigenthümlichkeiten des marcionitischen Evangeliums daraus zu erklären, davon abzustehen sich genöthigt sehe *). Eben diese Ansicht, für welche Schwegler aus dem marcionitischen Evangelium eine Reihe sehr augenscheinlicher Beweise beigebracht hat, ist neuestens von Dr. A. Ritschl in der sehr beachtenswerthen Schrift: Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas (Tübingen 1846), in weiterem Umfange begründet und ausgeführt worden. Beide Gegner der bisherigen Ansicht haben das Verfahren Hahn's zur Begründung der Verstümmelungshypothese als ein völlig principloses nachgewiesen. Während aber Schwegler bei dem Mangel älterer und bei der theilweisen Unbrauchbarkeit späterer Quellen mit Bestimmtheit nur so viel behaupten will, ein verstümmelter Lucas sey das Evangelium Marcions, wie es sich auch sonst damit verhalten möge, in keinem Falle gewesen, sondern, was hieraus unmittelbar folge, eine von unserem dritten Evangelium unabhängige Evangelienschrift, daß es aber geradezu Quelle und Grundlage des Lucas gewesen, näher, daß der Verfasser des dritten Evangeliums es katholisirt und durch Beimischung judenchristlicher Stücke ein Gleichgewicht seiner Elemente herzustellen versucht habe, im Interesse einer Vermittlung zwischen der paulinischen und petrinischen Richtung — diese weitere Annahme, wenn auch im höchsten Grade für wahrscheinlich, doch nicht für streng erweislich halten will **), ist dagegen gerade dieß, daß das marcionitische Evangelium als unabhängige Quellenschrift nur der Grundstamm unsers Lucas-Evangeliums seyn könne, der Hauptpunkt, welchen Ritschl in's Auge faßt, um die Untersuchung über das marcionitische Evangelium zu einem bestimmteren Resultat fortzuführen. Die Inkonsequenz der Methode, bemerkt er, welche der Hahn'schen Hypothese eigen sey, begründe das Recht, ihr wiederum die Semler-Eichhorn'sche Ansicht entgegenzusetzen, daß das von Marcion gebrauchte Evangelium ein unabhängiges und älter als der kanonische Lucas gewesen sey. Ob hiemit schon die andere Annahme Eichhorn's, daß nämlich das Evangelium Marcions eine Quellenschrift des kanonischen Lucas gewesen sey, zusammenfallen dürfe, könne

*) Nachapost. Zeitalter Th. 1. S. 260 f.
**) A. a. O. S. 284.

nur aus der weitern genauern Untersuchung sich ergeben. Jedoch müssen wir von der Möglichkeit auch der zweiten Eichhorn'schen Annahme ausgehen, da die Ursprünglichkeit der kürzern Schrift sich nur dadurch werde nachweisen lassen, daß sich an den ihr fehlenden Abschnitten Spuren einer spätern Ueberarbeitung durch einen Zweiten vorfinden. Die Merkmale, wodurch sich Ueberarbeitungen zu erkennen geben, seyen in den meisten Fällen Verstöße gegen den Zusammenhang mit den Abschnitten, zwischen welchen oder in welche Anderes, Fremdartiges eingeschoben sey, da ein Ueberarbeiter, welcher nicht das Ganze neu reproducire, sondern nur geringe Veränderungen und Vermehrungen anbringe, der Gefahr kaum entgehen könne, den Zusammenhang bisher gut geordneter Stücke zu zerreißen, oder einander widersprechende Stücke neben einander zu stellen *). Auf diesem Princip, welchem zufolge die Abschnitte des Lucas, welche in Marcions Evangelium gefehlt haben, darauf angesehen werden, ob sie gut in den Zusammenhang passen, oder ob sie nicht vielmehr das Gepräge an sich tragen, von einem zweiten Ueberarbeiter herzurühren, beruht die Untersuchung Ritschl's, und den Hauptbestandtheil derselben bildet demnach die Erörterung derjenigen Abschnitte, in welchen sich die Spuren eines solchen Mangels an Zusammenhang nachweisen lassen.

Hiemit ist kurz der neueste Stand der Untersuchungen über das marcionitische Evangelium bezeichnet. Je schärfer die Frage bestimmt ist, eine um so nähere Beziehung hat sie auf das Lucasevangelium, und es ist klar, daß über den schriftstellerischen Charakter dieses Evangeliums kein sicheres Urtheil gefällt werden kann, ehe man darüber im Reinen ist, ob nicht auf dem Grunde des marcionitischen Evangeliums in unserem kanonischen Lucas zwei wesentlich verschiedene Bestandtheile zu unterscheiden sind.

I. Das marcionitische Evangelium **).

Wir versetzen uns unmittelbar in den Mittelpunkt der Ritschl'schen Untersuchung, wenn wir sogleich nach den Beweisen für die Behauptung fragen, daß die Stellen unseres Lucasevangeliums, welche durch Marcion eine Verstümmelung erlitten haben sollen, auffallende Spuren von Zusammenhangslosigkeit an sich tragen, zum deutlichen Beweis, daß hier nicht sowohl etwas Ursprüngliches hinweggekommen, als vielmehr etwas Fremdartiges hineingesetzt worden, durch dessen Entfernung der ursprüngliche Zusammenhang wie-

*) Ritschl a. a. O. S. 55 f.

**) Die Hauptquellen für das Folgende sind Tertullian im vierten Buch gegen Marcion und Epiphanius Haer. XLII.

der hergestellt wird. Ritschl hat sich nicht nur in diesem Theile seiner Abhandlung, in welchem er hauptsächlich als Gegner der Hahn'schen Ansicht auftritt, als einen sehr gewandten und scharfsinnigen Kritiker gezeigt, sondern auch den Beweis seiner Behauptung im Ganzen auf eine befriedigende Weise geführt; die Natur der Sache aber bringt es mit sich, daß unter den von ihm behandelten Stellen ein ziemlich großer Unterschied ist. Bei Manchen wird allerdings der Zusammenhang durch Weglassung der Worte, welche nach der ausdrücklichen Angabe der Kirchenväter bei Marcion gefehlt haben, klarer und natürlicher, bei andern aber ist dieß nicht in dem gleichen Grade der Fall, und ebenso gibt es auch solche, bei welchen der Zusammenhang zwar durch Weglassung zu gewinnen scheint, dagegen aber der überhaupt diese Untersuchung sosehr erschwerende Umstand eintritt, daß man nicht mit Sicherheit weiß, wie Marcion's Text lautete, und nur aus dem Stillschweigen Tertullians auf eine Lücke in demselben schließt. Indeß, wenn es auch nur einige Stellen gibt, welche ein sehr sprechendes Zeugniß für die Wahrheit der aufgestellten Behauptung geben, so erhält man schon dadurch einen festen Punkt, von welchem aus man auf dem Wege der Induktion weiter gehen kann.

Ob es also solche Stellen gibt, muß zuerst gefragt werden. Gleich die erste Stelle, an welcher nach der einen eigenen Abschnitt für sich bildenden Kindheits-, Tauf- und Versuchungsgeschichte eine Differenz zwischen dem marcionitischen Text und dem unsrigen sich herausstellt, 4, 16 — 37., scheint sehr zur Bestätigung der Idee Ritschl's zu dienen. Marcions Evangelium begann mit 4, 31 — 37., darauf folgte dann erst 16 f. Werden diese beiden Abschnitte 4, 31 — 37. und 4, 16 f. so umgestellt, und eben dadurch in ihr ursprüngliches Verhältniß zurückgestellt, so hebt sich dadurch von selbst die Schwierigkeit, daß V. 23. von *γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ* die Rede ist, ehe noch nach unserem Text etwas in Kapernaum geschehen ist. Sind die *γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ* zum Besten der Bewohner Kapernaums geschehene Heilungswunder, so paßt ja dieß ganz auf die V. 33 erzählte Begebenheit, aber ebendeßwegen sollte die Erzählung derselben nicht nachfolgen, sondern vorangehen. Für unpassend hält man ferner den Ausspruch, daß kein Prophet in seinem Vaterlande willkommen sey, V. 24., und Ritschl weist das Unpassende desselben an dieser Stelle noch bestimmter nach. Darf man nun annehmen, daß sowohl dieser Ausspruch als das unmittelbar darauf Folgende bis V. 27 ursprünglich gefehlt habe, so scheint sich auch dadurch ein weit besserer Zusammenhang herzustellen. Nur kann, wie sich von selbst ver-

steht, der bessere Zusammenhang erst dann als entscheidendes Moment gelten, wenn man abgesehen davon zu der Annahme berechtigt ist, die den Zusammenhang erschwerenden Worte haben in Marcion's Text gefehlt. Diese Annahme stützt sich aber hier nur darauf, daß Tertullian mit seiner Bemerkung: merito *unius* proverbii ejectus refertur, das auf V. 23 Folgende auszuschließen scheint. Es ist jedoch, wenn auch wahrscheinlich, nur ein Schluß, und wenn Ritschl bemerkt, der Entschluß Jesu, der in der Anführung des Beispiels des Elias angedeutet sey, die Juden zu verlassen und sich den Heiden zu widmen, sey durch den von dem Concipienten nun einmal vorausgesetzten Widerstand der einzigen Nazarethaner nichts weniger als gerechtfertigt, so kann man dagegen sagen, auch die Erbitterung und die Gewaltthat der Nazarethaner sey nicht gehörig motivirt, wenn Jesus nichts weiter sagte, als was wir V. 23 lesen.

Es muß daher mit Recht an den kritischen Kanon Ritschl's die Forderung gemacht werden, daß er sich vor allem an solchen Stellen erprobt, über deren Nichtvorhandenseyn in Marcion's Text wir ein bestimmtes Zeugniß haben. Eine solche Stelle ist, 11, 29 — 32., wo Epiphanius die Worte V. 29 *εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τȣ̃ προφήτȣ* bis *πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε* bestimmt als fehlend bezeichnet. Hier, glaubt Ritschl, stelle sich in Marcion's Text ohne V. 29 — 32 folgender guter Zusammenhang dar: Nachdem Jesus die Zeichenforderung des Volks abgewiesen, mache er sich selbst den Einwurf, daß er, wenn er wirksam seyn und ein Licht anzünden wolle, sich nicht verbergen dürfe, sondern offen auftreten müsse. Hiedurch werde er veranlaßt, den wahren Zweck seiner Thätigkeit V. 35 auszusprechen, indem er zugleich zu dieser Bezeichnung seiner das Innere betreffenden Wirksamkeit durch denselben Ausdruck *λύχνος* überleite, der vorher mehr im Sinne einer äußern Wunderwirkung genommen sey. Man muß gestehen, wenn die Worte V. 33 f. *ȣ̓δεὶς* (*δὲ* muß dann fehlen) *λύχνον ἅψας* u. s. w. mit dem Vorhergehenden in Verbindung gebracht werden sollen, schließen sie sich in dem angegebenen Sinne besser an *σημεῖον ȣ̓ δοθήσεται αὐτῇ* an, als an das weiter Folgende V. 30 — 32. Wir sehen aber auch aus dieser Stelle, wie schwierig es ist, den Zusammenhang zum Kriterium des Ursprünglichen und Eingeschobenen bei einer Schrift zu machen, in welcher, wie dieß ganz besonders bei dem Lucasevangelium der Fall ist, so Vieles, aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen, in eine blos zufällige Verbindung gebracht ist. Der Zusammenhang zwischen der Verweigerung des Zeichens und der bild-

lichen Rede vom λύχνος bleibt immer ein sehr unsicherer, und es ist kaum zu glauben, daß überhaupt beides ursprünglich in einem engeren Zusammenhang mit einander stand. Muß man den Zusammenhang erst so künstlich suchen, so macht es keinen so großen Unterschied aus, ob auch noch eine Stelle, wie die V. 30—32 folgende, dazwischensteht. Weit mehr als der Zusammenhang spricht daher für die Wahrscheinlichkeit, daß sie nicht erst von Marcion ausgestoßen worden ist, sondern ursprünglich nicht in dem Texte stand, daß sie überhaupt ganz das Aussehen einer Interpolation hat, zu welcher die Parallelstelle bei Matthäus leicht die Veranlassung geben konnte.

Derselbe Fall ist bei einer andern Stelle desselben Kap. Nach des Epiphanius ausdrücklicher Angabe fehlten bei Marcion Kap. 11. die V. 49—51. Ritschl sieht auch diese Stelle vor allem auf ihren Zusammenhang an, und bemerkt in dieser Beziehung: Bei Lucas werde V. 48 anders als bei Matthäus in der Parallelstelle 23, 34 f. schon das Bauen der Prophetengräber selbst direkt als Schuld der Pharisäer angesehen, ohne daß die Absicht erwähnt würde, welche die Pharisäer dabei doch hatten, die Verbrechen ihrer Väter zu sühnen. Jene Fassung des Gedankens bei Lucas sey also in Vergleich mit Matthäus entschieden hart. Doch sey es möglich, einen gewissen Zusammenhang in den Versen zu finden. Dagegen sey es äußerst schwierig, einen Zusammenhang zwischen V. 48 und dem folgenden Abschnitt herzustellen. Aus dem von den Pharisäern erklärten Wohlgefallen an den Thaten ihrer Väter soll folgen, daß die σοφία θεῦ gesagt habe: ἀποστελῶ u. s. w. Wie hart sey es aber, daß aus dem so künstlich vermittelten Vorwurf des Wohlgefallens an alten Verbrechen die Vorhersagung neuer folgen solle. Mir erscheint die Stelle etwas anders, und ich kann, was V. 48 betrifft, keinen so großen Unterschied zwischen Lucas und Matthäus finden. Auch bei Matthäus ist ja der Sinn der Stelle: durch alles, was die Pharisäer an den Gräbern der Propheten thun, verewigen sie nur das Andenken an die an ihren Vätern haftende Schuld, sie stellen sich dadurch selbst als die Söhne der Prophetenmörder dar, auf welchen dieselbe Schuld liege, wie auf ihren Vätern, alles also, was sie äußerlich thun, setze nur um so mehr den zu ihrem Wesen gehörenden Widerspruch des Aeußern und Innern in's Licht. Eben dieß ist auch der Sinn bei Lucas V. 47 u. 48. Wenn es nun bei Lucas weiter heißt: διὰ τῦτο καὶ u. s. w., so ist zwar der Zusammenhang nicht weiter explicirt, aber wenn wir auch διὰ τῦτο in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen: deßwegen, d. h. weil es nun einmal so ist, daß ihr durch euer eigenes

Thun nur an eure Schuld mahnt, selbst von der Schuld zeuget, die von euren Vätern her, den Prophetenmördern, auf euch liegt, so sagt in eben dieser Beziehung (διὰ τῦτο) die Weisheit Gottes, an den Propheten und Aposteln, die zu euch geschickt werden, werden sich die Verbrechen eurer Väter wiederholen, und das Maaß der von Anfang an auf euch liegenden Schuld wird voll werden, — so ist hierin wenigstens keine solche Härte und kein solcher Mangel an Zusammenhang, daß man aus dem Nichtvorhandenseyn der Stelle bei Marcion schließen müßte, sie habe ursprünglich gar nicht in diesem Zusammenhang stehen können. Vielmehr gibt sich die Stelle, wenn wir alles zusammennehmen, die durch διὰ τῦτο in jedem Falle sehr äußerlich gemachte Anknüpfung, den Inhalt der Stelle, in welcher nur weiter ausgeführt wird, was zuvor schon für den Zweck dieser gehäuften ὐαὶ energisch genug gesagt ist, das Verhältniß zu Matthäus, und besonders auch noch die eigene Erwähnung der σοφία θεῦ, unter welcher, wie Ritschl richtig bemerkt, nur Jesus verstanden werden kann (so daß demnach diese Jesu in den Mund gelegten Worte eigentlich eine auf seinen Ausspruch bei Matthäus hinweisende Citationsformel sind), deutlich genug als eine Interpolation zu erkennen, welche den Zusammenhang zwar nicht unmöglich macht, aber für denselben auch sehr leicht entbehrlich ist.

Anders verhält es sich dagegen bei der Stelle 12, 6. 7., wo gewiß erst durch Weglassung der beiden bei Marcion fehlenden Verse (bei der Zusammengehörigkeit der beiden Verse kann das Zeugniß des Epiphanius, daß V. 6 gefehlt habe, für beide auch von Tertullian verschwiegene Verse gelten) der natürliche, ursprüngliche Zusammenhang hergestellt wird. Es ist durchaus nicht klar, wie das, was V. 6 u. 7 über die Sperlinge und Haare gesagt wird, zur Motivirung der Furcht vor Gott dienen soll, man kann daher diese Verse nur als ein nicht blos entbehrliches, sondern sogar den Zusammenhang störendes Einschiebsel ansehen. Nicht mit demselben Grunde behauptet Ritschl dieß auch von V. 33. 34 desselben Kapitels, da man nicht nöthig hat, bei den in dieser ganzen Stelle gegebenen Ermahnungen einen so strengen Zusammenhang anzunehmen (V. 35 muß ja nicht gerade auf das Vorhergehende bezogen werden, es kann auch eine neue Gedankenreihe beginnen), und überdieß nur aus dem Stillschweigen Tertullian's auf das Fehlen dieser Verse bei Marcion geschlossen wird.

Eine der bemerkenswertheren Stellen ist 13, 28., wo Marcion, wie Epiphanius und Tertullian bezeugen, nicht nur statt: ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσ. u. s. w. las: ὅταν ὄψησθε πάντας τὺς δικαίυς ἐν τῇ βασι-

λεία τῦ θεῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένυς καὶ κρατυμένυς ἔξω, sondern auch den ganzen folgenden Abschnitt bis zum Ende des Kapitels in seinem Texte nicht hatte. Mit Recht macht hier Ritschl für Marcions Lesart den bessern Zusammenhang geltend. Nach dem Gang und der Anlage der ganzen Rede stehen schon als die Wenigen, welche durch die enge Pforte gelangen, den ἐργάται τῆς ἀδικίας passender als Abraham, Isaak u. s. w. die πάντες δίκαιοι gegenüber, noch fremder aber ist dem Charakter der Rede der im gewöhnlichen Text folgende Gegensatz der verstoßenen Juden, und der statt derselben in das göttliche Reich eintretenden Heiden. Da nun das Folgende V. 31—35 sich von selbst als eine nicht am besten Orte gemachte Interpolation zu erkennen gibt, so kann man auch das Vorhergehende nur für eine dem Zusammenhang unangemessene Zusammenarbeitung der Stelle Matth. 8, 11. 12 mit dem ursprünglichen, dem Marcion vorliegenden Texte halten. Noch entschiedener ist der Zusammenhang für den marcionitischen Text 16, 16—18. Die Erklärer verzweifeln hier ganz an der Möglichkeit der Nachweisung eines Zusammenhangs. Liest man mit Marcion (wie aus Tertullian zu sehen ist) statt τῦ νόμυ, wie es in unserem Texte V. 17 heißt: τῶν λόγων μου, so ist „der wohlgeordnete Sinn der Stelle, daß das Gesetz sein Ende gefunden habe, aber die Worte des Herrn ewige Geltung haben, als deren Probe eben die neue Bestimmung über die Unauflöslichkeit der Ehe angeführt wird.“ Man könnte nur an dem Ausdruck τῶν λόγων μυ κεραία noch Anstoß nehmen, da der Ausdruck κεραία zwar für das geschriebene Gesetz ganz passend ist, nicht aber ebenso für die λόγοι Jesu, welche in dem Sinne, in welchem sie hier genommen werden müssen, doch nicht wohl in der Form des geschriebenen Buchstabens gedacht werden konnten. Es hängt dieß aber damit zusammen, daß überhaupt der Verfasser des dritten Evangeliums, in der Form, in welcher es dem Marcion vorlag, dem νόμος den λόγος θεῦ, oder die λόγοι des Herrn substituirte. Wurden so die Worte des Herrn ganz an die Stelle des Gesetzes gesetzt, so konnte auch gar wohl ihre unvergängliche Dauer mit dem sonst vom Gesetze gebrauchten Ausdruck bezeichnet werden, und es kann uns demnach auch dieß nicht abhalten, die Ursprünglichkeit der marcionitischen Lesart in dieser Stelle anzuerkennen.

Nicht minder bewährt sich die Richtigkeit des von Ritschl aufgestellten Gesichtspunkts an zwei andern Stellen, welche hier hervorgehoben zu werden verdienen, 20, 19. und 21, 17 f. In der erstern Stelle muß die ungeschickte Stellung des letzten Satzes ἔγνωσαν γὰρ u. s. w. auffallen. Es soll der

Grund angegeben werden, warum die Hohepriester und Schriftgelehrten Jesu nachgestellt haben. Der Satz bezieht sich daher nur auf die Worte: *καὶ ἐζή-τησαν* u. s. w., nicht aber auf die unmittelbar vorangehenden *καὶ ἐφοβή-θησαν τὸν λαὸν*, und es kann daher nur störend für den Zusammenhang seyn, daß dieser letztere Satz zwischen den beiden andern steht. Da nun Marcions Text, wie wir aus Epiphanius sehen, die Parabel von den rebellischen Weingärtnern gar nicht hatte, so schloßen sich bei ihm die Worte: *καὶ ἐζή-τησαν — τὸν λαὸν* ganz passend an V. 8 an, und es ist klar, daß der Ueberarbeiter jenen Zusatz, welchem er keine andere Stelle zu geben wußte, als am Schlusse, nur mit Rücksicht auf die eingeschobene Parabel machte, welche ihm diese Bemerkung noch zu erfordern schien, da Jesus die Hohepriester und Schriftgelehrten in der Parabel nur auf verdeckte Weise angriff. Auch in der zweiten Stelle 21, 17 f. stellt sich der Zusammenhang sogleich her, sobald man V. 18, welchen Marcion gleichfalls nach Epiphanius nicht las, aus dem Texte herausnimmt, in welchem er, wie Ritschl richtig bemerkt, ohne vernünftigen Zusammenhang mit seiner Umgebung ist, indem er ja den vorangehenden Worten V 16 und 17 geradezu widerspricht. Diese beiden Stellen wären demnach, auf den Zusammenhang, in welchem sie in unserem Texte stehen, angesehen, schlagende Beweise für die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes.

Anders möchte dagegen wieder über zwei andere Stellen zu urtheilen seyn, welche nach Ritschl in dieselbe Kategorie gehören sollen 19, 9 u. 20, 37. 38. In der erstern Stelle nimmt Ritschl mit Hahn an, die Worte: *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐςι,* haben bei Marcion gefehlt, und argumentirt gegen sie scharfsinnig so: der *υἱὸς Ἀβραὰμ* sey eine dogmatische Kategorie der paulinischen Dialektik (Röm. 4, 26), welche wir bei Jesus nicht voraussetzen dürfen, welcher nach dem einfachen Grundsatze V. 10 *ἦλθεν ὁ υἱὸς — τὸ ἀπολωλὸς* handle. Dieser Grundsatz schließe die Rechtfertigung Jesu durch die Worte: *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐςι,* nicht nur aus, sondern widerspreche denselben sogar deutlich. Denn sey Zachäus ein Sohn Abrahams, so sey er es durch den Glauben im paulinischen Sinn. Dann sey er aber auch nicht mehr *ἀπολωλὼς*, und dennoch sollte ihn Jesus mit den unmittelbar folgenden Worten so bezeichnen? Schon mit dem Letztern möchte zu Viel gesagt seyn, da die subjektive Vermittlung zwischen dem Verlorenen und Gefundenen doch nur der Glaube seyn kann, aber auch die Richtigkeit der Argumentation selbst ist nicht zuzugeben. Denn gesetzt auch, der *υἱὸς Ἀβραὰμ* lasse die paulinische Dialektik nicht verkennen, warum sollen wir denn dieselbe nicht auch

schon bei dem paulinischen Verfasser des marcionitischen Evangeliums voraussetzen dürfen? Aber es ist ja auch 13, 16 in einem, keinen Zweifel zulassenden Abschnitt in demselben Sinne, wie hier von einem Sohne Abrahams, von einer Tochter Abrahams die Rede. Es kommt dieß um so mehr in Betracht, da man überdieß nur aus dem Schweigen Tertullian's auf das Fehlen jener Worte bei Marcion schließt. Aus demselben Grunde kann man auch, was die zweite Stelle betrifft, das Zeugniß des Epiphanius, daß Marcion Kap. 20 die Verse 37. 38 nicht gelesen habe, nicht dadurch verstärken, daß der Satz: πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι, dessen logische Stellung Ritschl mit nicht sehr stichhaltigen Subtilitäten bestreitet, durch seine Aehnlichkeit mit paulinischen Sentenzen denselben Ueberarbeiter verrathe, von welchem der Satz 19, 9 herrühre. Man könnte nur etwa bei der Gleichartigkeit der beiden Sätze, da der zweite in jedem Fall dem Ueberarbeiter angehört, um so wahrscheinlicher finden, daß auch der erste von derselben Hand herrührt. Doch möchte auch dieser Schluß nicht sicher genug seyn.

Die bisherige Erörterung betrifft die erste Hauptklasse der Stellen, aus welchen auf das Verhältniß des marcionitischen Evangeliums zu unserem kanonischen Lucas zu schließen ist. Es sind durchaus Stellen, welche den Charakter von Interpolationen an sich tragen, und mehrere derselben scheinen dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, so fremdartig zu seyn, daß man kaum annehmen kann, sie haben schon ursprünglich zu demselben gehört. Ist mit Recht vorauszusetzen, daß von zwei Texten derjenige, welcher den natürlicheren, einfacheren, logisch geordneteren Zusammenhang darbietet, und nichts enthält, was in den Gedankengang störend eingreift, der ursprüngliche ist, so muß man sich ohne Zweifel schon auf dem Grunde der vorliegenden Data für die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes in seinem Verhältniß zu dem des kanonischen Lucas entscheiden. Da Marcion, wie Ritschl gegen Hahn durchaus sehr befriedigend gezeigt hat, nicht aus dogmatischen, in seinem System liegenden Gründen solche Veränderungen, wie hier geschehen seyn müßten, vorgenommen haben kann, so kann sein Text nur der von ihm schon vorgefundene seyn, und alle Differenzen zwischen seinem Text und dem unsrigen können nur als Interpolationen einer spätern Hand angesehen werden. Aber könnte nicht Marcion, wenn auch nicht in Gemäßheit seines Systems, doch aus denselben kritischen Gründen, welche uns bestimmen, seinen Text für den ursprünglichen zu halten, aus unserem schon vorgefundenen kanonischen Lucas die Stellen ausgestoßen haben, durch welche sich sein Text von dem unsrigen unterschied? Hie-

mit würden wir nur unsere jetzige Kritik in die alte, ihr noch ganz fremde Zeit verlegen, und doch wieder darauf zurückkommen müssen, daß der von Marcion kritisch wiederhergestellte Text auch wirklich der ursprüngliche ist.

Je bedeutender die Zahl und der Umfang der bei Marcion fehlenden Abschnitte ist, und je weniger in ihrer Beschaffenheit selbst ein befriedigender Grund ihrer erst durch Marcion geschehenen Auslassung sich nachweisen läßt, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit, daß wir hier zwei verschiedene Recensionen eines und desselben Textes vor uns haben, deren Daseyn sich nur daraus erklären läßt, daß der ursprüngliche Text durch hinzugekommene Zusätze zu seinem jetzigen Umfang sich erst erweitert hat. Die zweite Hauptklasse von Stellen, aus welchen auf das wahre Verhältniß des marcionitischen Evangeliums zu unserem kanonischen zu schließen ist, bilden daher diejenigen, in welchen die Differenz größere Stücke betrifft, welche für sich ein kleineres Ganzes ausmachen. Läßt sich zum wenigsten auch nur so viel darthun, daß sie ebensogut erst durch einen spätern Ueberarbeiter hinzugekommen, als durch Marcion hinweggekommen sind, so fügen sie sich von selbst als Interpolationen unter die Einheit desselben Gesichtspunkts, unter welchen die Stellen der ersten Klasse gestellt werden müssen. Es gehören hieher folgende längere Abschnitte: 1) die Kindheits-, Tauf- und Versuchungsgeschichte Kap. 1 — 4, 15.; 2) die drei Parabeln, die der Erzählung von den durch Pilatus getödteten Galiläern angehängte Parabel vom Feigenbaum 13, 1 — 9., die vom verlorenen Sohn 15, 11 — 32., die von den rebellischen Weingärtnern 20, 9 — 18.; 3) die Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem 19, 29 — 46.

Der erste dieser bei Marcion fehlenden Abschnitte ist der scheinbarste Beweis für die gewöhnliche Verstümmelungshypothese. Wie nahe liegt hier, der Behauptung der Kirchenväter Glauben zu schenken, daß Marcion diesen Abschnitt wegen seines so sichtbar judaisirenden Charakters und seiner Unvereinbarkeit mit seiner Christologie weggelassen habe! Es ist zu bedauern, daß Ritschl diesen Abschnitt, auf welchen er erst am Schlusse seiner Abhandlung (S. 292) zu reden kommt, nicht genauer berücksichtigt hat, was um so mehr hätte geschehen sollen, da er mit dem von ihm aufgestellten kritischen Kanon in eine gewisse Collision zu kommen scheint. Ist der Mangel an Zusammenhang ein Hauptkriterium zur Entscheidung der Frage, ob eine Stelle für ursprünglich zu halten ist, oder nicht, so scheint ja dieser Kanon hier gegen ihn selbst gekehrt werden zu können, und man kann ihm die Argumentation entgegenhalten, wie läßt sich denken, daß ein Evangelium einen so abgerissenen Anfang

gehabt habe, wie dieß bei dem marcionitischen der Fall war? Begann das Evangelium nach der einstimmigen Angabe mit den Worten: Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Τιβερίυ (Καίσαρος, oder τῆς ἡγεμονίας Τιβερίυ Καίσαρος) κατῆλθεν ὁ Ἰησῦς εἰς Καπερναὺμ*), πόλιν τῆς Γαλιλαίας, wie sollen wir dieses κατῆλθεν verstehen? In unserem Evangelium hat es seinen ganz natürlichen Sinn, da ihn der Evangelist vor diesem Hinabkommen nach Kapernaum 4, 31 zuvor schon in Galiläa auftreten läßt, wie auffallend ist es aber, die ganze erste Erscheinung und Wirksamkeit Jesu mit einem κατῆλθεν εἰς Καπερναὺμ bezeichnet zu sehen? Für Marcion hob sich freilich diese Schwierigkeit dadurch, daß er Christus unmittelbar vom Himmel herabkommen ließ, aber sollen wir dieselbe Vorstellung auch bei dem Verfasser des Evangeliums voraussetzen, wenn ihm nicht erst Marcion diesen Anfang gab, sondern es mit demselben schon vorfand? Dieß läßt sich doch wohl kaum annehmen, es bleibt daher nur übrig, jenes κατῆλθεν in seinem gewöhnlichen Sinne davon zu verstehen, daß er von einem andern Orte Galiläa's aus nach Kapernaum hinabkam. Aber auch so bleibt dieser abgerissene Anfang so räthselhaft, daß man, wie es scheint, nur in Erwägung der Unvollständigkeit der vor uns liegenden Data darüber hinweggehen kann. Nicht ohne Grund möchte sich jedoch sagen lassen, daß schon der Verfasser des Evangeliums die Absicht hatte, Jesum gleich anfangs ganz mit dem unmittelbaren Eindruck der Göttlichkeit seiner Erscheinung auftreten zu lassen. Indem er überhaupt die Erscheinung und Wirksamkeit Jesu aus dem Gesichtspunkt ihrer universellen, über das Judenthum hinausstrebenden Bestimmung auffaßte, übersprang er alles, was die Tradition seinem ersten wundervollen Auftreten in Kapernaum vorangehen ließ, und ließ ihn plötzlich dahin hinabgehen, wohin er freilich nur von einem andern Orte aus kommen konnte, dessen Erwähnung aber der sich und die Leser in mediam rem versetzende Verfasser des Evangeliums so wenig als das Uebrige, von ihm Uebergangene, und nur durch den υἱὸς Ἰωσήφ 4, 22 Angedeutete, für nöthig erachtete. Um ihn sogleich in seiner ganzen Größe und Göttlichkeit erscheinen zu lassen, wird ihm, mit Ausnahme der gleichfalls nicht

*) Hahn liest: ὁ θεὸς κατῆλθεν, wofür man sich allerdings namentlich auf Tertullian berufen kann (wenn auch nicht auf 4, 7. zu Anfang, wo statt eum zu lesen Deum willkürlich ist, doch auf das Nachfolgende: indignum, ut — Christus Dei descensus de coelo sui non invenerit annunciatorem), allein daß es wirklich ursprünglich so geheißen habe, wird nirgends ausdrücklich gesagt, und man ist daher zu dieser Annahme nicht genöthigt.

jüdischen, sondern allgemein weltgeschichtlichen Zeitbestimmung, die nähere geschichtliche Motivirung ganz unwesentlich; es ist daher in dieser Beziehung nicht zu übersehen, mit welchen prägnanten Zügen der Göttlichkeit seiner Erscheinung er ihn sogleich auftreten läßt, nicht blos in Kapernaum, wo er ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει den Geistern gebietet, sondern auch in Nazareth, wo er, ungeachtet der ihm drohenden Gefahr, διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο (V. 30), was in einem solchen Zusammenhang nur von einem wundervollen Entschwinden verstanden werden kann. Läßt sich auf diese Weise der Anfang des Evangeliums, wie er nach Marcion lautete, als ein ursprünglicher, nicht erst von Marcion ihm gegebener rechtfertigen, so kann der Inhalt der ersten Kapitel selbst keinen besondern Grund zur Empfehlung der Verstümmelungshypothese darbieten. Mit demselben Rechte, mit welchem man behauptet, Marcion habe vermöge seiner Ansicht ein besonderes Interesse gehabt, diese Kapitel zu beseitigen, kann man dagegen behaupten, ein späterer Ueberarbeiter habe von seinem Standpunkte aus das entgegengesetzte Interesse gehabt, diese Kapitel aufzunehmen, und sie als Anfang des Evangeliums voranzustellen.

Was die genannten Parabeln betrifft, so läßt sich von keiner derselben behaupten, Marcion habe an ihrem Inhalt so großen Anstoß nehmen müssen, daß er sich des Widerspruchs, in welchen sie mit seiner Ansicht kamen, nicht anders als durch gewaltsame Ausstoßung habe entledigen können. Die Parabel vom Feigenbaum durfte ja Marcion nur auf die Juden beziehen, so entsprach sie ganz seiner antijudaistischen Tendenz. Die Parabel von den Weingärtnern hätte er allerdings, wie Hahn bemerkt, nicht dulden können, weil er keine frühern Offenbarungen Gottes, die Propheten nicht als Gesandte Gottes und als Vorläufer Christi anerkannte, aber mußte er denn, wenn er auch unter dem Sohn der Parabel Christus verstund, allen Zügen derselben eine so specielle, auf das A. T. sich beziehende Deutung geben? Am wenigsten aber läßt sich denken, was ihn mit der Parabel vom verlorenen Sohne so unzufrieden hätte machen sollen, und die Vertheidiger der Verstümmelungshypothese haben sich vergebliche Mühe gegeben, das so bemerkenswerthe Fehlen dieser Parabel von ihrem Standpunkt aus zu erklären.

Daß endlich Marcion nicht durch Gründe, wie die von Hahn angenommenen sind, bestimmt werden konnte, die Geschichte des Einzugs wegzulassen, ist von Ritschl mit Recht bemerkt worden. Hat er also diesen Abschnitt nicht gehabt, so ist dieß einfach daraus zu erklären, daß er von Anfang an in seinem Evangelium fehlte, und erst der spätere Ueberarbeiter sich veranlaßt sah, diese

Lücke auszufüllen. Es kommt aber bei diesem Abschnitt auch noch Anderes in Betracht, was uns wohl berechtigen dürfte, ihn unter den Gesichtspunkt der zuerst erörterten Stellen zu bringen. Ritschl bemerkt treffend (S. 108), es lasse sich wahrscheinlich machen, daß Marcion diesen Abschnitt deßwegen nicht gekannt habe, weil er in die Anlage der Erzählung nicht passe. Der Einzug in Jerusalem zeige deutlich die Absicht Jesu, als König der Juden aufzutreten, um das erwartete Reich zu eröffnen. Dieser Darstellung widerspreche aber V. 11 ausdrücklich. Er sage aus, daß Jesus die allerdings unter seinen Jüngern bei der Annäherung an Jerusalem entstehende Meinung, jetzt werde die Gründung des göttlichen Reichs vor sich gehen, als falsch angesehen, und durch die nun folgende Parabel zu unterdrücken und zu widerlegen gesucht habe. Ueber die Parabel selbst stimmt Ritschl der Ansicht Strauß's bei, daß sich durch Ausscheidung der VV. 12. 14. 15. 27 zwei unabhängige Parabeln herstellen lassen, nur meint er, es sey wohl anzunehmen, daß sie ohne Schuld des Evangelisten gemischt worden seyen, will dann aber auch wieder nicht übersehen, daß diese Parabel in ihrem Zusammenhang sehr tendenziös sey, obgleich nur ein Umstand in derselben geeignet sey, diese Tendenz auszudrücken. Sie soll nämlich die Meinung widerlegen, als ob sogleich in Jerusalem das göttliche Reich eintreten werde. Hiezu diene aber in der ganzen Parabel nur der Zug: *ἄνθρωπος εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν*, denn von den weiteren Momenten werde keine Anwendung gemacht auf die Mission der Jünger und die Verheißung der endlichen Wiederkunft zum Gericht, wie bei Matthäus, welcher die einfache Parabel in die eschatologische Rede einreihe (S. 268). So weit gibt Ritschl richtig die zu einer kritischen Combination erforderlichen Data, er hätte nun aber auch die Combination selbst vollziehen sollen. Nachdem der Evangelist die durch die Nähe Jerusalems angeregte Erwartung der alsbaldigen Erscheinung des göttlichen Reichs für irrig erklärt hatte (V. 11), konnte er gewiß nicht eine Schilderung des Einzugs Jesu in Jerusalem folgen lassen, welche die augenscheinlichste Bestätigung jener Meinung gab. Die Parabel kann also nur den Zweck ihrer Widerlegung haben. Warum wählte er aber hiezu gerade diese Parabel? Sie eignete sich schon deßwegen dazu, weil sie auch bei Matthäus (25, 14 f.) eine eschatologische Beziehung hat. Vergleicht man nun aber die Darstellung des Lucas mit der des Matthäus, so ist leicht zu sehen, daß alle jene Züge, welche bei Lucas der ursprünglichen Anlage der Parabel so fremdartig zu seyn scheinen, daß man sie als Elemente einer andern Parabel ausscheiden zu müssen glaubt, eben in der Absicht in die ursprüng-

liche Form der Parabel aufgenommen worden sind, um die antithetische Tendenz, die sie haben soll, um so klarer und bestimmter hervortreten zu lassen. Schon bei Matthäus wird der ἄνθρωπος, welcher das Hauptsubjekt der Parabel ist, ein ἀποδημῶν genannt, er tritt eine Reise an, von welcher er erst nach längerer Zeit wieder zurückkommt. Dieser Zug ist bei Lucas recht absichtlich weiter ausgeführt. Es wird nicht nur dem ἄνθρωπος das Prädikat εὐγενὴς, das seine königliche Abkunft und Würde bezeichnen soll, gegeben, sondern von ihm auch gesagt, daß er ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν, und zwar für den Zweck λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι. Man kann hier nur an Jesus als Messias denken, sofern er zwar schon durch seinen Tod, als seinen Hingang aus der Welt, die Errichtung seines Reichs begründete, die wirkliche Eröffnung desselben aber sich erst für die Zukunft vorbehielt, für die Zeit, in welcher er erst als König wiederkommen sollte. Nachdem er hinweggegangen war, gingen seine Bürger, wie V. 14 gesagt wird, in ihrem Hasse gegen ihn so weit, daß sie sich förmlich von ihm lossagten, mit der Erklärung, sie wollen ihn nicht zum König über sich haben. Wie läßt sich hier verkennen, daß damit das Verhalten der unglaubigen, Jesum als Messias verwerfenden Juden gemeint ist? Die Darstellung der Parabel erlaubte es nicht, seinen Tod selbst als eine Wirkung ihres Hasses darzustellen, der Tod wird daher nur als sein Hingang genommen, um die Stiftung seines Reichs in der Ferne vorzubereiten, deutlich aber liegt die Beziehung auf den Tod darin, daß die Lossagung und Verwerfung als unmittelbare Folge ihres zuvor schon gegen ihn gehegten Hasses bezeichnet wird (durch das Imperfekt ἐμίσουν V. 14, in welchem die Bedeutung einer längeren Zeitdauer liegt). Mit V. 15 lenkt die Darstellung des Lucas wieder in die des Matthäus ein, indem sie nun sogleich auf den Zeitpunkt der Rückkehr des nun schon zum Besitz seines Königreichs gelangten Königs, und die mit der Eröffnung desselben verbundene Belohnung und Bestrafung übergeht. Beide Darstellungen differiren nun nicht weiter, nur spricht die des Lucas noch zum Schlusse in der härtesten Weise die völlige Ausschließung der Juden, als der Feinde Jesu, von seinem Reiche aus. Aus allen diesen Zügen zusammen blickt unverkennbar die sehr entschiedene Absicht des Evangelisten hervor, der Einzugsscene in seiner Darstellung nicht nur keine Stelle einzuräumen, sondern statt derselben sogar Jesum mit dem gerade entgegengesetzten Charakter auftreten zu lassen. Denn während er bei Matthäus in der Weissagung des Propheten ausdrücklich als ein βασιλεὺς πραῢς geschildert wird, welcher mit allen Zeichen der Sanftmuth und Fried-

fertigkeit zur Tochter Sions kommt, stellt ihn dagegen die Parabel bei Lucas als einen ἄνθρωπος αὐςηρὸς dar, welcher ohne Schonung und Erbarmen die verdiente Strafe an denselben vollziehen will, zu welchen er unmittelbar darauf auf eine ganz andere Weise eingezogen seyn soll. Es läßt sich demnach hier so bestimmt als irgendwo behaupten, Marcion kann den in Frage stehenden Abschnitt in seinem Evangelium nicht vorgefunden haben, wenn man nicht annehmen will, der Verfasser desselben habe es in seiner Darstellung auf den auffallendsten Widerspruch angelegt.

Als dritte Klasse können wir alle diejenigen Stellen zusammennehmen, welche, für sich betrachtet, großentheils schon wegen der Ungewißheit, ob sie wirklich bei Marcion fehlten, kein sehr bedeutendes Moment darbieten, nachdem aber einmal so viel feststeht, als sich aus den bisher besprochenen Stellen ergibt, mit der dadurch begründeten Ansicht vom marcionitischen Evangelium sich wohl vereinigen lassen. Die wichtigsten sind kurz folgende: Kap. 4. sollen die VV. 38. 39., welche Tertullian nicht berührt, gefehlt haben. Ritschl macht ihre spätere Einschiebung aus dem Zusammenhang sehr wahrscheinlich. Wie bei Matth. 8, 15., heißt es bei Lukas V. 39. διηκόνει αὐτοῖς, die geheilte Frau diente Jesu und seinen Begleitern. Aber Luk. 4, 38. 39. tritt Jesus noch ohne Begleitung auf, das διηκόνει αὐτοῖς ist daher hier ganz unverständlich, und man sieht somit deutlich, daß die Geschichte unverändert aus Matthäus herübergenommen und ungeschickter Weise mit einem andern Aufenthalt Jesu in Kapernaum, als der von Matthäus erwähnte ist, in Verbindung gebracht worden ist. Kap. 7, 29 — 35. mögen die sehr unpassend stehenden VV. 29. 30. nicht zum ursprünglichen Zusammenhang gehört haben. Daß aber nicht blos sie, sondern auch die folgenden Verse bei Marcion fehlten, kann man nur daraus schließen, daß Tertullian sie übergeht. Kap. 8. hatte Marcion V. 19. nicht, dagegen nach Tertullian und Epiphanius V. 20. noch die Worte: τίς ἐςιν ἡ μήτηρ μυ καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μυ, wie bei Matth. 12, 48. Warum soll es nicht auch bei Lukas ursprünglich so geheißen, und erst der Ueberarbeiter diese Stelle abgeändert haben? Daß Kap. 9. V. 31. Kap. 10, 12—15. 11, 42. 12, 33. 34. fehlten, ist wahrscheinlich, aber nicht ausdrücklich bezeugt. Dagegen fehlten nach Tertullian und Epiphanius Kap. 13, 31—33. die Aeusserung Jesu gegen Herodes, den Fuchs, und 34. 35. der Ausspruch über Jerusalem; Kap. 17. die Verse 7 — 10. über die Verdienstlosigkeit des menschlichen Thuns, Kap. 18. die eine Todesverkündigung Jesu enthaltenden Verse 31—34., ferner 21, 21. 22. die Auf-

forderung zur Flucht aus Jerusalem (ein matter Nachklang aus Matthäus), Kap. 22. V. 16. (vielleicht auch V. 17. und 18.) V. 30. (vielleicht, wie Ritschl aus der Beschaffenheit des Zusammenhangs vermuthen will, auch V. 24—30.) V. 35—37. καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. Die Auslassung der Verse 43. 44., welche Ritschl blos wegen ihres mythischen Charakters für nicht ursprünglich hält, anzunehmen, hat man keinen besondern Grund. Endlich fehlten noch Kap. 22. V. 49—51. die Erzählung von dem dem Knecht abgehauenen Ohr, und Kap. 23. V. 39—43. das Gespräch Jesu mit dem Verbrecher am Kreuze. Alle diese Stellen, bei welchen es mit geringer Ausnahme ziemlich indifferent ist, ob sie zum Texte gehören oder nicht, enthalten nichts, was uns zu der Annahme berechtigt, sie haben aus einer andern Ursache bei Marcion gefehlt, als blos deßwegen, weil sie schon ursprünglich nicht zum Texte seines Evangeliums gehörten.

Hat man sich durch die nähere Betrachtung der sämmtlichen Stellen, von welchen bisher die Rede war, von der Wahrscheinlichkeit überzeugt, daß die Differenzen zwischen dem marcionitischen Evangelium und dem unsrigen, so weit wir sie kennen, nicht blos aus einer Willkür Marcion's herzuleiten sind, so wird ebendamit die Behauptung der Kirchenväter, welche dem Marcion eben diesen Vorwurf mit der größten Entschiedenheit machen, für unwahr erklärt. Es fragt sich daher, ob ein so bestimmtes Zeugniß geradezu zurückgewiesen werden darf, und ob es nicht seine Bestätigung schon dadurch erhält, daß dieselbe Willkür, welche dem Marcion in Betreff des Evangeliums schuldgegeben wird, von ihm auch an den apostolischen Briefen begangen worden seyn soll? In Erwägung des Moments dieser Frage hat Ritschl seine Untersuchung auch auf das Apostolikon Marcion's ausgedehnt, ohne daß er jedoch auf ein sicheres Resultat über dasselbe kommen konnte. Das Verdienstliche dieses Theils seiner Abhandlung (S. 151—171) besteht nur in der Nachweisung des unmethodischen, grundlosen Verfahrens, auf welchem die Hahn'sche Hypothese auch hier beruht. Wo die Angaben der Kirchenväter so kurz und unvollständig, so zweideutig und ungewiß sind, wie dieß hier besonders der Fall ist, ist es zwar nicht möglich, sich eine bestimmtere Vorstellung von den Differenzen des marcionitischen Textes und des unsrigen zu machen, aber aus demselben Grunde ist man auch nicht berechtigt, die Beschuldigung einer absichtlichen Verfälschung des Textes, zumal in dem Umfang, in welchem dieß nach der Meinung Hahn's geschehen seyn soll, geradezu für erwiesen zu halten. Man müßte somit zwar darauf verzichten, das über das marcionitische Evangelium schon gewonnene Re-

sultat durch das gleiche Resultat in Betreff des Apostolikon bestätigt zu sehen, um aber von der Beschaffenheit des Apostolikon auf die des Evangeliums zurückschließen zu können, müßten uns die über das erstere vorliegenden Data eine ganz andere, weit sicherere Grundlage darbieten. Ob es nun aber doch nicht möglich ist, über die Behauptungen der Kirchenväter in Betreff des Apostolikons Marcion's wenigstens auf ein bestimmteres Resultat, als dieß auch Ritschl gelungen ist, zu kommen, ist nun weiter zu versuchen.

Tertullian hat, indem er nach der Ordnung des marcionitischen Kanons vom Galaterbrief ausgeht, und auf denselben die Korinthierbriefe, den Römerbrief und die kleineren Briefe folgen läßt, der Widerlegung des marcionitischen Apostolikon den Inhalt des ganzen fünften Buchs seiner Schrift gegen Marcion gewidmet. Man sollte glauben, durch eine so ausführliche Polemik mit einer Reihe von Stellen bekannt zu werden, welche Marcion aus dem Texte der paulinischen Briefe ausgelassen habe. Und doch ist es im Grunde nur eine einzige bedeutendere Stelle, über deren Nichtvorhandenseyn in Marcion's Text ein bestimmteres Zeugniß Tertullian's vorliegt. Es ist dieß die Stelle Gal. 3, 7. Tertullian sagt c. Marc. 5, 3.: Sed et cum adjicit: *omnes enim filii estis fidei,* ostenditur, quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae, qua nos Apostolus filios Abrahae per fidem affirmat: secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit. Caeterum quomodo filii fidei? Et cujus fidei, si non Abrahae? Si enim Abraham Deo credidit etc. Tertullian schließt aus Gal. 3, 26., daß die von Marcion 3, 7. weggelassene mentio Abrahae nicht fehlen könne. Dieß setzt aber voraus, daß Marcion V. 6. gelesen hat. Denn nur wenn zuvor vom Glauben Abrahams die Rede war, ist zwischen dem Glauben Abrahams und den *υἱοὶ Θεῦ διὰ πίστεως* das nothwendige Mittelglied *υἱοὶ Ἀβραάμ*. Wir können daher aus Tertullian's eigenen Worten nicht weiter schließen, als daß bei Marcion V. 7. gefehlt habe. Da aber auch so der Glaube Abrahams bleibt, mit der Folgerung, die der Apostel aus ihm zieht, wie zwecklos würde Marcion diesen Einen Vers ausgestoßen haben? Nun behauptet freilich Hieronymus in seinem Commentar über den Galaterbrief zu der genannten Stelle, Marcion habe die drei Verse 6—9. ausgemerzt. Woher weiß dieß aber Hieronymus? Folgt er hierin nicht blos Tertullian, da, was er hinzusetzt (sed quid profuit, haec tulisse, cum cetera, quae reliquit, insaniae ejus adversa sunt?), nach Inhalt und Ton ganz Tertullianisch lautet? Fehlte also vermuthlich nur jene Eine Stelle, wie zufällig konnte das Exemplar, dessen

Tertullian sich bediente, hier gerade diese kleine Lücke haben. Gesetzt aber auch, Marcion habe jene drei Verse nicht gelesen, so läßt sich doch auch hieraus um so weniger ein bestimmter Schluß ziehen, je ungewisser es ist, ob bei Tertullian noch von einer andern Stelle dieser Art, außer jener Einen, die Rede ist. Tertullian führt die Stelle Gal. 4. 3. so an: Adhuc, secundum hominem dico, dum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus positi ad deserviendum eis. Man nimmt an, Marcion habe die Formel aus 3, 15. mit 4, 3. verbunden. Man betrachte aber nur die Stelle Tertullian's in ihrem Zusammenhang näher. Atqui non est hoc, lautet dieselbe, humanitus dictum, non enim exemplum est, sed veritas. Quis enim parvulus utique sensu, quod sunt nationes, non elementis subjectus est mundi, quae pro deo suscipit? Illud autem fuit, quod cum secundum hominem dixisset, tamen testamentum hominis nemo spernit aut superordinat. Exemplo enim humani testamenti permanentis divinum tuebatur. Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus etc. Erubescat spongia Marcionis! Nisi quod ex abundanti retracto, quae abstulit, cum validius sit, illum ex his revinci, quae servavit. Auch Ritschl meint, der Ausdruck spongia Marcionis beziehe sich auf die Versetzung jener Worte aus 3, 15. in 4, 3. Allein Tertullian macht ja dem Marcion nicht zum Vorwurf, daß er jene Worte 3, 15. getilgt und 4, 3. eingeschoben habe, sondern er setzt selbst, sey es aus Irrthum oder in Folge einer abweichenden Lesart, jene Worte 4, 3. voraus, und argumentirt aus ihnen gegen Marcion. Weil das κατὰ ἄνθρωπον λέγειν nicht auf das ὅτε ἦμεν νήπιοι paßt, indem ein parvulus im geistigen Sinn, wie hier parvulus von einer natio gesagt, genommen werden müsse, den Elementen der Welt unterthan sey, so könne es nur auf das καθ᾽ ἄνθρωπον λέγειν 3, 15. zurückbezogen werden, denn hier vergleiche der Apostel das göttliche Testament mit einem menschlichen. Wenn nun Tertullian hinzusetzt: So erröthe nun der Schwamm Marcion's, d. h. Marcion schäme sich, daß er etwas aus dem Texte weggewischt hat, was das Nachfolgende als nothwendig voraussetzt, so kann diese spongia nur auf die vermeintliche Tilgung der mentio Abrahae gehen, und Tertullian setzt noch hinzu: doch zum Ueberfluß beweise ich als vorhanden, was er getilgt hat, da es schlagender ist, ihn durch das, was er gelassen hat, zu widerlegen. Freilich sollte man glauben, wenn Marcion die mentio Abrahae V. 6. oder 7. tilgte, werde er sie auch V. 15. getilgt haben. Warum sagt aber Tertullian dieß nicht mit klaren Worten? Man sollte es um so mehr glauben, da Tertullian nachher noch sagt: Sed ut

furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcionem novissimam mentionem dereliquisse, nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit. Hier also hätte er in jedem Falle die mentio Abrahae stehen gelassen, wozu, wenn sie ihm überhaupt so zuwider war? und wozu convertirte er sie doch wieder zum Theil, wenn er sie überhaupt stehen ließ? Half er sich aber etwa hier, wie Hieronymus zu Gal. 4, 24. von Marcion und Manichäus behauptet, durch die allegorische Erklärung, so konnte er ja von derselben Auskunft auch sonst Gebrauch machen. Kurz, es ist, wie schon an den Stellen aus dem Galaterbrief zu sehen ist, durchaus unmöglich, aus Tertullian's vagem, unklarem, völlig unmethodischem Hin- und Herreden sich zu abstrahiren, worin denn die angeblichen so gewaltsamen marcionitischen Textveränderungen bestanden haben sollen. Glaubte Marcion alles ausscheiden zu müssen, was ihm gar zu jüdisch lautete, warum hielt er sich blos an den Namen Abraham, warum ließ er so viel Anderes, was ihm wenigstens ebenso anstößig seyn mußte, stehen? Man nehme z. B. nur die Stelle 4, 4.: Gott habe seinen Sohn gesandt als *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον*, welche er gehabt muß, da Tertullian unmittelbar vor der Anführung der Worte V. 4. *ὅτε — τὸν υἱὸν αὐτοῦ* sagt, es sey besser, Marcion aus dem zu widerlegen, was er gelassen habe. Hahn zwar hat angenommen, da Tertullian die Worte V. 4. nur bis *τὸν υἱὸν* wörtlich anführt, habe Marcion auch die folgenden aus dem Texte entfernt, aber es ist dieß nur die offenbar falsche Textconstruktion Hahn's. Ritschl hat sehr treffend gezeigt, wie ungereimt die consequente Durchführung der Meinung ist, daß Marcion's Text nur aus den Bruchstücken bestanden habe, welche Tertullian aus ihm wörtlich anführt. Alles Andere, was sonst noch aus dem marcionitischen Texte des Galaterbriefs angeführt wird, betrifft bloße Varianten. So las er, wie Epiphanius bemerkt, Gal. 5, 9. nicht *ζυμοῖ*, sondern *δολοῖ*, eine auch sonst sehr oft sich findende Variante. Offenbar hatte also Marcion hier nur eine andere Lesart, wenn aber Epiphanius dabei bemerkt: *ἵνα μηδὲν ἀληθὲς παρ' αὐτῷ εὑρεθείη, οὐδαμοῦ σχεδὸν ἄνευ ῥᾳδιουργίας ταῖς γραφαῖς προσενήνεκται*, so mag man hieraus ermessen, zu welchen Beschuldigungen der übertriebensten Art die Kirchenväter von den unschuldigsten Lesarten Veranlassung genommen haben. Noch merkwürdiger ist eine andere Variante, auf welche hier um so mehr aufmerksam gemacht werden muß, da sie nicht blos von Hahn, sondern auch von Ritschl übergangen worden ist. Die Stelle Gal. 2, 4. führt Tertullian a. a. O. so an: *Propter superinduc-*

titios falsos fratres u. s. w. — ***nec ad horam cessimus subjectioni,*** und bemerkt dazu: Intendamus et sensui ipsi et causae ejus et apparebit vitiatio scripturae. Cum praemittit: ***sed nec Titus, qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi:*** dehinc subjungit, propter superinductitios falsos fratres, et reliqua: contrarii utique facti incipit reddere rationem, ostendens, propter quid fecerit, quod nec fecisset nec ostendisset, si illud, propter quod fecit, non accidisset. Denique dicas velim, si non subintroissent falsi illi fratres ad speculandam libertatem eorum, cessissent subjectioni? non opinor. Ergo cesserunt, quia fuerunt, propter quos cederetur. Hoc enim rudi fidei et adhuc de legis observatione suspensae competebat, ipso quoque apostolo, ne in vacuum cucurrisset aut curreret, suspecto. — Necessario igitur cessit ad tempus, et sic ei ratio constat, Timotheum circumcidendi et rasos introducendi in templum, quae in Actis edicuntur, adeo vera, ut apostolo consonent, profitenti factum se Judaeis Judaeum etc. Tertullian sucht aus dem Zusammenhang der Stelle zu zeigen, es könne V. 5. nicht gelesen werden: *οὐδὲ* (oder *οἷς οὐδὲ*) *πρὸς ὥραν εἴξαμεν* u. s. w., indem er annimmt, Titus sey beschnitten worden, nur nicht auf erzwungene Weise. Da nun im marcionitischen Texte die Negation *οὐδὲ* stand, so nennt er dieß eine von Marcion begangene vitiatio scripturae. Hier liegt aber doch sonnenklar vor Augen, daß Tertullian dem Marcion als absichtliche Verfälschung des Textes schuld gibt, was eine bloße Variante ist, und zwar hier noch dazu die entschieden richtige Lesart. Weiteres Licht gibt hierüber der Commentar des Hieronymus zu der genannten Stelle. Hieronymus ist hier weit entfernt, dem Marcion denselben Vorwurf zu machen, er sagt vielmehr ganz im Gegensatz zu der Tertullianischen Auffassung der Stelle: Si Titus, quum esset ex gentibus, nullo potuit terrore compelli, ut circumcideretur Ierosolymis, in Judaeorum metropoli civitate, in qua tanta Paulus blasphemiae in Moysen flagrabat invidia, ut postea paene a Judaeis interfectus sit — quomodo quidam putant legendum esse: ***quibus ad horam cessimus subjectioni, ut veritas evangelii permaneat apud vos,*** et intelligendum, quod Titus ipse, qui compelli ante non potuit ad circumcisionem, rursum circumcisus sit, atque subjectus? Aut quae est ista veritas evangelii, hypocrisi cedere Judaeorum, et quae prius scybala aestimaveris, et quasi damna contemseris, observare, et esse aliquid aestimare, quum nihil sint? Sed et ipsius epistolae sensui valde repugnat, Galatas ad cir-

cumcisionem revocare u. s. w. In allem diesem hat Hieronymus vollkommen Recht. Er setzt sodann noch hinzu: Itaque aut juxta graecos codices est legendum: *Quibus neque ad horam cessimus subjectioni,* ut consequenter possit intelligi: *ut veritas evangelii permaneat apud vos,* aut si latini exemplaris alicui fides placet, secundum superiorem sensum accipere debemus, ut ad horam cessio non circumcidendi Titi, sed eundi Ierosolymam fuerit. Es fand also, wie dieß auch unsere Variantensammlungen zeigen, und auch schon von Ambrosiaster bemerkt worden ist, zwischen den griechischen Handschriften und den lateinischen, an welche sich ohne Zweifel auch die alte Itala anschloß, bei der genannten Stelle diese Verschiedenheit der Lesart statt. Marcion folgte sehr natürlich der griechischen Lesart, Tertullian hielt sich an die lateinische, welches Recht hatte er demnach, Marcion einer vitiatio scripturae zu beschuldigen, und welche Folgerungen können wir hieraus überhaupt in Beziehung auf sein Verfahren gegen Marcion ziehen?

Daran reihen sich von selbst die angeblichen Verfälschungen, welche Marcion in dem Texte der beiden Korinthierbriefe sich erlaubt haben soll. Man vergleiche das von Ritschl (S. 161—163) gegebene Verzeichniß. Es enthält keine einzige Stelle, in welcher die Abweichung vom recipirten Texte nicht als eine bloße Variante anzusehen wäre. Alle diese Stellen begründen daher nicht nur nicht den geringsten Verdacht einer absichtlichen Textveränderung, sondern sie legen im Gegentheil die Vermuthung sehr nahe, daß, wenn Marcion in den beiden Korinthierbriefen so wenig etwas zu Gunsten seines Systems geändert hat, er ohne Zweifel bei den andern Briefen sich keiner solchen Willkür schuldig gemacht haben wird.

Aber freilich der Römerbrief soll diese Willkür um so unwidersprechlicher bezeugen! Quantas foveas in ista vel maxime epistola Marcion fecerit, auferendo, quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit, sagt Tertullian a. a. O. c. 13. und Hahn sieht nun natürlich auch im Römerbrief überall nur die ungeheuerste, von Marcion angerichtete Verwüstung. Den Beweis aber, daß Marcion solche Lücken gemacht hat, sind beide, Tertullian und Hahn, schuldig geblieben. Mihi sufficit, sagt Tertullian unmittelbar darauf, quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et caecitates ejus accipere. Er führt Röm. 2, 26. an zum Beweise dafür, daß utique is Deus judicabit, cujus sunt et lex et ipsa natura. Nachdem er hierauf mehrere einzelne Stellen ausgehoben hat, und zuletzt Röm. 8, 11., fährt er fort: Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae, sed ap-

prehendo testimonium perhibentem Apostolum Israeli u. s. w. Röm. 10, 2., von da springt er wieder ab auf Röm. 11, 33. mit den Worten: Unde illa eruptio? Ex recordatione scilicet scripturarum, quas retro revolverat, ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem. Haec si Marcion de industria erasit, quid Apostolus ejus exclamat, nullas intuens divitias Dei, tam pauperis et egeni, quam qui nihil condidit, nihil praedicavit, nihil denique habuit, ut qui in aliena descendit? — Qui tanta de scripturis ademisti, quid ista servasti, quasi non et haec creatoris? Dieß ist alles, was sich bei Tertullian über Marcion's Römerbrief findet, und auf dieses völlig tumultuarische Verfahren Tertullian's soll die Kritik den Beweis zu gründen im Stande seyn, daß Marcion im Römerbriefe ganze Abschnitte geradezu gestrichen habe! Es gehört die ganze unkritische Methode Hahn's dazu, um eine solche Behauptung auch nur wagen zu können. Hahn freilich meint, weil Tertullian von 8, 11. plötzlich auf 10, 2. überspringt, müsse Marcion hier besonders gewüstet haben, aber welches arge Mißverständniß von Seiten Hahn's ist es, in jenen Worten, wo Tertullian selbst in Beziehung auf Marcion nur von einer intercisa scriptura spricht, und nur sein salire einen amplissimum abruptum nennt, dem Marcion auch dieses letztere aufzubürden? Ohne die angeblichen foveas der der Voraussetzung nach intercisa scriptura zu nennen, ist Tertullian (nur dieß kann der Sinn seiner allerdings etwas zweideutigen Worte seyn) von einem Punkte zu einem andern, wie über einen weiten Abgrund hinübergesprungen, um sich immer nur bald da bald dort an etwas Einzelnes zu halten, woraus er am besten gegen Marcion argumentiren und seinen dogmatischen Satz beweisen zu können glaubte, nullum alium Deum (kein vom Weltschöpfer verschiedener) ab Apostolo circumlatum (a. a. O. c. 1.).

Die übrigen ziemlich unbedeutenden Abweichungen in den kleineren paulinischen Briefen (vergl. Ritschl a. a. O. S. 167 f.) lassen sich ohne Schwierigkeit als bloße Varianten nehmen, und die bedeutendere Lücke, welche Marcion im Briefe an die Colosser 1, 15 — 17. (mit Ausnahme weniger Worte) gemacht haben soll, ist sogar nicht einmal von Tertullian, sondern nur von Hahn in das Sündenregister Marcion's gesetzt worden. Tertullian sagt a. a. O. c. 19.: Si non est Christus primogenitus conditionis, ut sermo creatoris, per quem omnia facta sunt, et sine quo nihil factum est: si non *in illo condita sunt universa in coelis et in terris, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive pote-*

states, si non *cuncta per illum et in illo sunt condita* (haec enim Marcioni displicere oportebat), non utique tam nude posuisset Apostolus: *et ipse est ante omnes*. Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? Quomodo ante omnia, si non primogenitus conditionis, si non sermo creatoris? — Quomodo autem boni duxit, omnem plenitudinem in semetipso habitare? Primo enim, quae est ista plenitudo, nisi ex illis, quae Marcion detraxit: conditis in Christo, in coelis et in terris, angelis et hominibus, nisi ex illis invisibilibus et visibilibus, nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus? Aut si haec pseudapostoli nostri et judaici evangelizatores de suo intulerint et ad plenitudinem Dei sui Marcion, qui nihil condidit, ceterum quale est, ut plenitudinem creatoris aemulus et destructor ejus in suo Christo habitare voluerit? Tertullian sagt hier keineswegs, es habe jene Stelle im Texte Marcion's gefehlt, sondern, ohne zu bestimmen, was Marcion in seinem Texte gehabt habe oder nicht, hält er sich an einzelne Sätze jener Stelle, um von ihnen aus dogmatisch gegen Marcion zu argumentiren, sofern sie das zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben, woran Marcion, wie Tertullian meint, nothwendig habe Anstoß nehmen müssen. „Wie kann also Christus vor allen seyn, wenn er nicht auch vor allem war? Oder, wie kann es ihm gefallen haben, daß die ganze Fülle in ihm wohne? Jene Fülle, welche eben aus demjenigen besteht, was Marcion detraxit," worunter, wie sich von selbst versteht, nicht das von Marcion aus dem Texte Gestrichene, sondern nur das in Beziehung auf Gott Negirte zu verstehen ist, sofern Marcion den Weltschöpfer von dem höchsten Gott trennte, und demselben somit auch die Schöpfung absprach. „Oder wenn dieß unsere Pseudapostel und jüdischen Evangelisten von dem Ihrigen in den Text gebracht haben und Marcion zu der Fülle seines Gottes, der nichts geschaffen hat, hinzukommen ließ, wie ist es möglich, daß der Gegner und Zerstörer des Weltschöpfers die Fülle desselben in seinem Christus wohnen lassen wollte?" So confus dieß lautet (wenn nicht etwa in den Worten et ad plenit. — condidit der Text verdorben ist), so sieht man doch so viel, daß Tertullian auch hier nicht bestimmt sagt, Marcion habe etwas gestrichen, er sagt nur hypothetisch: si haec — intulerint, und setzt im Folgenden doch wieder voraus, Marcion habe sich die plenitudo auch als Prädikat seines Gottes gefallen lassen, somit so gelesen, wie es in unserem Texte heißt.

Es gibt nur ein einziges bestimmtes und zuverläßiges Zeugniß über eine

bedeutendere Lücke, welche der marcionitische Kanon im Texte der paulinischen Briefe hatte. Nicht Tertullian oder Epiphanius, sondern Origenes sagt es, daß Marcion die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs nicht gehabt habe *). Auch Origenes sieht hierin nur eine kritische Gewaltthat des Interpolators der evangelischen und apostolischen Schriften, allein vom Standpunkt der neueren Kritik aus muß man hierüber anders urtheilen, und das Zeugniß des Origenes kann so wenig zur Bestätigung der Verstümmelungshypothese dienen, daß sich von demselben aus erst ein helleres Licht über diese ganze Frage verbreitet. Gewiß verdient die Angabe des Origenes allen Glauben, daß Marcion jene beiden Kapitel nicht hatte, aber nur darum hatte er sie nicht, weil sie als unpaulinisch, wofür sie, kritisch betrachtet, ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach gehalten werden müssen, damals entweder noch gar nicht existirten, oder wenn sie auch schon in Handschriften aufgenommen waren, von Marcion als ein unächter Bestandtheil der paulinischen Briefe erkannt wurden. Daß, während der leidenschaftlich aufgeregte, rasch zufahrende, überall nur Dogmatisches verfolgende Tertullian diese wichtige Lücke auch nicht einmal mit einem Worte berührt, der ruhige, kritische Origenes sie ausdrücklich namhaft macht, ohne jedoch einer andern Differenz dieser Art Erwähnung zu thun, ist ein nicht geringes Moment zur richtigen Beurtheilung dieser Sache, das um so mehr beachtet zu werden verdient, da überhaupt Tertullian mit seiner unerwiesenen, höchst verdächtigen Behauptung im Grunde ganz allein steht. Nicht einmal Epiphanius stimmt ihm bei, indem er ja nur sagt, Marcion habe blos zehen paulinische Briefe gehabt, *αἷς μόναις κέχρηται, ὐ πᾶσι δὲ τοῖς ἐν αὐταῖς γεγραμμένοις, ἀλλά τινα περιτέμνων, τινὰ δὲ ἀλλοιώσας κεφάλαια.* Von so umfangreichen Lücken, wie man auf Tertullian's Auktorität sie gewöhnlich in Marcion's Texte voraussetzt, weiß demnach selbst Epiphanius nichts, sondern nur Einiges soll er hinweggeschnitten und einige Kapitel verändert oder umgestellt haben. Da der Ausdruck *ἀλλοίωσας* nicht wohl erlaubt, dabei an die dem Marcion schuldgegebene Weglassung der beiden letzten Kap. des Römerbriefs zu denken, so meinte Epiphanius vielleicht das, wovon Origenes a. a. O. spricht: in aliis vero exemplaribus, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput (16, 25—27) diverse positum invenimus. In nonnullis enim codicibus post eum locum, quem

*) Comm. in ep. ad Rom. 16, 25. — ab eo, ubi scriptum est: quod non ex fide est, peccatum est (14, 23.) usque ad finem cuncta dissecuit.

supra diximus (14, 23), statim cohaerens habetur: *ei autem, qui potens est, vos confirmare.* Wußte man, wie dieß bei Epiphanius der Fall gewesen zu seyn scheint, von der gänzlichen Weglassung der beiden Kapitel nichts, so mußte wenigstens jene Versetzung der Doxologie und die damit verbundene Umstellung der beiden Kapitel auf die Rechnung Marcion's kommen. Zu der Beschuldigung des *τινὰ περιτέμνειν* aber hielt man sich schon dadurch für berechtigt, daß die Doxologie am Schlusse in einigen Handschriften fehlte. Caput hoc (16, 25—27), sagt Origenes a. a. O., Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit.

Es ist in der That höchst bemerkenswerth, wie genau die Resultate der neueren kritischen Forschungen in Betreff der paulinischen Briefe mit demjenigen zusammentreffen, was sich in den verschiedenen Angaben über den marcionitischen Kanon als das allein Bewährte und Sichere ergibt. Wie er den Römerbrief um seine beiden letzten Kapitel gebracht haben soll, so machte man ihm auch den Vorwurf, daß er das *Ἀποστολικὸν* um ganze apostolische Briefe verkürzt habe. Aber an welchen Briefen hat er sich so eigenmächtig vergriffen? Soli huic epistolae, sagt Tertullian am Schlusse seiner Schrift gegen Marcion in Beziehung auf den Brief an Philemon, brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Miror tamen, cum ad unum hominem factas literas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum, de ecclesiastico statu compositas, recusaverit. Affectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare. Darf man sich jetzt noch darüber wundern, daß Marcion die drei Pastoralbriefe in seinem Kanon nicht hatte? Kann man auf die Frage, warum er sie nicht hatte, eine andere Antwort geben, als nur diese: er hatte sie nicht, entweder, weil sie noch gar nicht existirten, oder weil er sie, wenn er sie schon kannte, mit gutem Grunde nicht als paulinisch anerkannte?

Nehmen wir alle diese Momente zusammen, so darf man mit Recht behaupten, daß Ritschl der gewöhnlichen Ansicht noch gar zu viel eingeräumt hat, wenn er, wie er am Schlusse seiner Untersuchung über das Apostolikon Marcion's sagt (S. 170), sich damit begnügen will, den Vorwurf der Kirchenväter gegen Marcion in Betreff der paulinischen Briefe im Allgemeinen und Einzelnen als unwahrscheinlich darzustellen, und sein Resultat darauf beschränkt, daß das historische Material die vollständige Entscheidung der Frage nicht erlaube. Bei aller Unvollständigkeit des historischen Materials fällt die

überwiegende Wahrscheinlichkeit sosehr auf die den Kirchenvätern und denen, die ihre Ansicht auf die Auktorität derselben stützen, entgegengesetzte Seite, daß man die Frage soweit für erledigt halten darf, als es überhaupt in Fragen dieser Art möglich ist, auf ein bestimmtes Resultat zu kommen. Tertullian, an welchen man sich hier vor allen andern halten muß, zeigt sich auch hier als einen so unzuverlässigen, in Voraussetzungen befangenen Gewährsmann, daß man nur noch fragen kann, wie die durch ihn hauptsächlich gegen Marcion, als Interpolator der paulinischen Briefe, in Umlauf gekommene Verdächtigung mit seinem sonstigen Ideenkreise psychologisch zusammenhängt. Einzelne Andeutungen, die er selbst darüber gibt, lassen uns vielleicht in diesen Zusammenhang etwas tiefer hineinsehen. Wenn Tertullian im Eingange seiner Schrift Kap. 1 sagt: quod idcirco praestruximus, ut jam hinc profiteamur nos proinde probaturos, nullum alium Deum ab Apostolo circumlatum, sicut probavimus, nec a Christo, ex ipsis utique epistolis Pauli, quas proinde mutilatas etiam de numero forma jam haeretici evangelii praejudicasse debebit; so ist hieraus zu sehen, daß Tertullian in Marcion vor allem denjenigen vor Augen hat, welcher die paulinischen Briefe sogar der Zahl nach verstümmelt habe. Es bezieht sich dieß auf das unläugbar Faktische, daß Marcion die drei Pastoralbriefe in seinem Kanon nicht hatte. Hierin sah Tertullian den augenscheinlichsten Beweis davon, daß es mit den Briefen sich ebenso verhalten werde, wie mit dem Evangelium, er schließt dieß aber zunächst, wie aus seinen Worten sich abnehmen läßt, nur aus dem Doppelten, daß die epistolae mutilatae etiam de numero, und daß die forma evangelii die schon bekannte ist. Indem er die so zunächst nur erschlossene und vorausgesetzte Beschaffenheit des marcionitischen Kanons aus der Willkür des Häretikers ableitet, sieht er für den dogmatischen Zweck, welchen er gegen ihn verfolgt, die Widerlegung des gnostischen Satzes, daß der Weltschöpfer ein anderer Gott sey, als der höchste Gott, den Inhalt der paulinischen Briefe ganz darauf an, wie ihn Marcion zu Gunsten seines Satzes verstümmelt haben werde. Denn wenn einmal der Häretiker, wie sich Tertullian nicht anders denken konnte, nur aus häretischer Willkür eine solche Verstümmelung sich zu Schulden kommen ließ, von welchem andern Interesse könnte er dabei geleitet worden seyn, als von dem dogmatischen seines Systems? Als nun aber Tertullian von dieser Voraussetzung aus zur Sache selbst kam, und sich nach den vermeintlichen Lücken im marcionitischen Texte umsah, fand er jetzt erst, daß sich die Sache doch anders verhielt, als er sich vorgestellt hatte. Was war also zu

thun? Daß er dadurch eine bessere Meinung von dem Häretiker gewonnen haben werde, ist nicht anzunehmen. Lücken mußten demungeachtet vorhanden seyn, auch wenn man sie nicht beweisen konnte. Man nehme nun die fraglichen Stellen noch einmal vor sich, und beachte, wie Tertullian es doch nicht wagt, mit der bestimmten kategorischen Behauptung aufzutreten, hier habe diese, dort jene Stelle im Texte Marcion's gefehlt, sondern sich immer nur in der Form einer bloßen Folgerung, Voraussetzung, Vermuthung darüber äußert. *Ostenditur, quid* supra haeretica industria *eraserit*, 5, 3. Quantas foveas *fecerit* — de nostri instrumenti integritate *parebit*, 5, 13. Haec enim Marcioni displicere *oportebat*. Ebenso sieht es nun auch einer absichtlichen Ausweichung gleich, wenn er, statt über die angeblichen Lücken sich näher zu erklären, wiederholt die Wendung nimmt, er ziehe es vor, sich an das zu halten, was Marcion inconsequenterweise noch habe stehen gelassen. Validius, illum ex his revinci, quae servavit, 5, 3. Mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et caecitates ejus accipere, 5, 13. Welches Gewicht kann, sobald die Sache aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, die nur im Allgemeinen ausgesprochene Behauptung einer ungeheuren Textverstümmelung haben, die Beschuldigung eines eradere, von welchem man bisweilen nicht einmal weiß, ob es auf eine bestimmte Stelle des Textes gehen soll, oder nur darauf, daß Marcion seinem System zufolge alles Vorchristliche aus der Geschichte der göttlichen Offenbarungen, so zu sagen, ausstrich? Eine solche Unbestimmtheit, Zweideutigkeit, Unklarheit ist nicht die Sprache eines Schriftstellers, welcher seine Behauptung auf unwidersprechliche, thatsächlich vor Augen liegende Beweise stützen kann.

Weitgefehlt also, daß durch das Apostolikon Marcion's die gewöhnliche Ansicht vom Ursprung und Charakter des marcionitischen Evangeliums bestätigt würde, stimmt vielmehr alles, was sich in Ansehung des Apostolikon's mit überwiegender Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, mit dem Resultat der Untersuchungen über das Evangelium vollkommen zusammen. Kann eine absichtliche Verfälschung bei dem Einen so wenig als bei dem Andern nachgewiesen und glaublich gefunden werden, so erscheint demnach die ganze Behauptung der Kirchenväter, soweit sie nicht blos das Thatsächliche, die allerdings vorhandenen Differenzen des marcionitischen Textes und des unsrigen, sondern die Quelle, aus welcher sie entstanden seyn sollen, betrifft, als eine grundlose Beschuldigung, welche durch die Zuversicht des Tons, in welchem die Kirchenväter mit so großer Uebereinstimmung sie vorbringen, durch den Mangel ihr

widersprechender Zeugnisse, und durch den allgemeinen Glauben, welchen sie mit geringer Ausnahme selbst bis in die neueste Zeit gefunden hat, keinen Schein von Wahrheit gewinnen kann. So wenig hierüber für jeden, welcher die Sache näher untersucht, ein Zweifel stattfinden kann, so erfordert doch auf der andern Seite nicht blos die Billigkeit gegen die Kirchenväter, sondern die Aufgabe selbst, die hier vorliegt, eine gegebene Erscheinung in ihrer reinen Objektivität aufzufassen, daß auch die Momente erwogen werden, durch welche die Kirchenväter selbst bei ihrer Ansicht vom marcionitischen Kanon bestimmt wurden. Wollte man die von ihnen gegen Marcion vorgebrachte Beschuldigung einzig nur aus dem Motive des Ketzerhasses, der Parteisucht und Leidenschaft, sosehr auch solche Triebfedern mitgewirkt haben mögen, herleiten, so wäre dieß selbst nur eine sehr einseitige und willkürliche Ansicht. So grundlos und ungerecht auch ihre Beschuldigung ist, so hatte sie doch selbst wieder ihren Grund in so manchem Andern, das dem ganzen Bewußtseyn, mit welchem sie in ihrer Zeit standen, gerade diese bestimmte Form gab. Es kommen in dieser Hinsicht besonders zwei Momente in Betracht, einmal das dogmatische Interesse, das sie einem Ketzer, wie Marcion war, gegenüber hatten, sodann, daß es um eine in die Entstehungsgeschichte der Schriften unsers Kanons gehörende Erscheinung sich handelte, zu deren richtiger Beurtheilung den Kirchenvätern auf ihrem Standpunkt der rechte Sinn noch fehlte. Diese beiden Momente kamen in der Person Marcion's in eine so eigenthümliche Verbindung mit einander, daß die hier vorliegende Erscheinung auch schon deßwegen noch etwas näher betrachtet zu werden verdient. Da Ritschl (S. 23 — 27) über den erstern dieser beiden Punkte schon das Nöthige gesagt hat, so haben wir hier zunächst unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den zweiten zu richten.

Die Differenzen, durch welche sich der marcionitische Text von dem unsrigen unterscheidet, sind doppelter Art: theils fehlten in ihm größere und kleinere Stücke, durch welche das marcionitische Evangelium im Ganzen um ein beträchtliches kürzer wird, als das unsrige, theils weicht er in einzelnen Stellen ab, wodurch der Sinn der betreffenden Stellen ein etwas anderer wird. Die Kirchenväter sehen in allem ohne Unterschied nur eine absichtliche Textesverfälschung, welche Marcion im Interesse seines Systems begangen haben soll. Zeigt sich nun aber diese Beschuldigung als eine völlig grundlose, ergibt sich aus der Vergleichung des marcionitischen Textes mit dem unsrigen, daß Marcion so viele Stellen, welche in seinem Evangelium fehlten, nicht im Interesse seines Systems weggelassen haben kann, daß manche

sogar des Zusammenhangs wegen zum ursprünglichen Text gar nicht gehört haben können, was haben wir demnach hier vor uns? Nichts anders, als was der sonstigen Bildungsgeschichte der Evangelien ganz analog ist, daß ein ursprünglich kürzeres Evangelium durch Zusätze und Erweiterungen einen größeren Umfang erhielt, und in Vergleichung mit seiner früheren Gestalt ein anderes zu seyn schien. Die Verstümmelungshypothese erklärt nicht einmal, was sie erklären soll, sie macht es nur unmöglich, die in Frage stehende Erscheinung unter ihren natürlichen Gesichtspunkt zu stellen. Da die Differenzen des marcionitischen Evangeliums von dem unsrigen nicht als Veränderungen angesehen werden können, welche Marcion im Interesse seines Systems vorgenommen hätte, so weiß man überhaupt nicht, wie das marcionitische Evangelium als das kürzere aus dem zuvor schon vorhandenen längern entstanden seyn soll. Es entstanden neue Evangelien entweder in einer ganz neuen Form, wie das johanneische, oder durch Zusammenfassung des gemeinsamen Inhalts zuvor schon vorhandener in einer bestimmten Richtung, wie das des Markus, die Umgestaltung eines Evangeliums aber durch bloße Abkürzung und Verstümmelung wäre ohne alle Analogie. Die noch immer in einem lebendigen Bildungsproceß begriffene evangelische Geschichte hatte nicht die Tendenz, sich enger zusammenzuziehen, und Ueberflüssiges oder Fremdartiges abzuschneiden, sondern vielmehr sich zu erweitern und auszubreiten, und nichts zu hemmen, was als ein neuer Zweig aus dem vielästigen Stamme hervorsprossen wollte. Von diesem Gesichtspunkt aus kann das naturgemäße Verhältniß des marcionitischen Evangeliums und unseres kanonischen nur darin erkannt werden, daß das letztere als eine weitere Fortbildung desselben geschichtlichen Stoffs aus dem erstern hervorgegangen ist. Den Kirchenvätern schien das gerade umgekehrte Verhältniß stattzufinden, was sich von ihrem Standpunkt aus sehr leicht begreifen läßt. Irenäus und Tertullian, aus deren Schriften wir zuerst mit dem marcionitischen Evangelium bekannt werden, lebten und schrieben zu einer Zeit, in welcher das kanonische Lucas-Evangelium schon allgemeineren Eingang in der Kirche gefunden hatte. Man hatte es, wie es scheint, ohne Bedenken angenommen, da der Inhalt aller jener Zusätze, welche zu dem ursprünglichen Texte hinzugekommen waren, keinen Grund seiner Verwerfung geben konnte. Wir wissen jedoch nicht, auf welchem Wege es sich zuerst verbreitete, und das bisher gebräuchliche allmählig verdrängte, und können uns nur daran halten, daß zur Zeit des Irenäus und Tertullian von Marcion bekannt war, er habe sich jenes älteren Evangeliums bedient. Da aber nach

der ganzen Vorstellung, welche wir von diesem Evangelium uns machen müssen, nicht anzunehmen ist, es sei ein ausschließlich marcionitisches gewesen, so bezeichnet der Name des marcionitischen Evangeliums den Marcion im Grunde nur als denjenigen, welcher zu der Zeit, als das kanonische Lucas-Evangelium schon in allgemeineren Gebrauch gekommen war, durch die Schriften, die man von ihm hatte, das Daseyn jenes ältern Evangeliums notorisch noch bezeugte. Den Kirchenvätern freilich schien es nur das eigenthümlich marcionitische zu seyn, da sie unbekannt mit dem wahren geschichtlichen Verhältniß der beiden Formen des Evangeliums die spätere vollständigere für die ursprüngliche hielten. Statt daß sie also die spätere als eine Erweiterung der früheren betrachteten, sahen sie in der früheren nur eine Abkürzung und Verstümmelung der spätern, und wenn der Verdacht einer solchen am Evangelium begangenen Willkür an sich schon auf denjenigen fallen mußte, welcher zuletzt im notorischen Besitze dieses Evangeliums gewesen war, konnte man bei einem Häretiker, wie Marcion, dessen Tendenz überhaupt eine den Zusammenhang zerreißende, trennende und ausscheidende war, um so weniger Bedenken tragen, den Gebrauch seines Evangeliums sich nur aus jener Ursache zu erklären. So spricht sich in allem denjenigen, was die Kirchenväter als den Unterschied des marcionitischen und kanonischen Evangeliums hervorheben, nur das Bewußtseyn einer in die Geschichte des Kanon gehörenden Thatsache aus, und in den Ursachen, aus welchen sie sie zu erklären suchen, gibt sich uns nur das auf ihrem unkritischen Standpunkt sehr natürliche Unvermögen kund, sie geschichtlich zu begreifen. Der Name Marcion's bezeichnet daher, so betrachtet, nichts anders als eine bestimmte Epoche der Geschichte des Kanons, oder vielmehr, daß der Kanon auch eine Geschichte hat, nicht von Anfang an so war, wie er später erscheint, daß es somit auch Veränderungen gibt, welche sich wie Ursprüngliches und erst später Hinzugekommenes, oder wie Aechtes und Unächtes zu einander verhalten, und daher erst kritisch geschieden werden müssen, dieses Thatsächliche tritt an dem Namen Marcion's im Bewußtseyn der Kirchenväter in dieser für sie noch so unklaren Weise hervor. Der deutlichste Beweis hievon liegt darin, daß dem Marcion, wie dieß in Beziehung auf die Briefe schon bemerkt ist, auch bei dem Evangelium solche Veränderungen schuldgegeben werden, welche offenbar nur in die Klasse der Varianten gehören, wie z. B. wenn er 6, 23. statt *πατ. αὐτῶν* las *πατ. ὑμῶν*, 10, 21. *πάτερ* und *καὶ τῆς γῆς* nicht hatte, und V. 25 neben *ζωὴν* das Beiwort *αἰώνιον* nicht las, 11, 1. nach *προσευχ.* noch *τῷ πατρὶ*, 8, 9.

und 15, 10. statt τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ nur θεοῦ hatte u. s. w. Ist es nicht klar, daß dem Namen Marcion's überhaupt alles angehängt worden ist, was sich im Laufe der Zeit als eine mehr oder minder bedeutende Textdifferenz herausstellte? Anders kann man daher auch über solche Stellen nicht urtheilen, welche weder bloße Auslassungen, noch auch bloße Varianten sind, sondern Textesdifferenzen, welche nicht blos für zufällig gehalten werden können. Solcher Art sind namentlich die Stellen 11, 2., wo Marcion statt: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου nach Tertullian gelesen zu haben scheint: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς; 5, 14., wo Marcion so las, wie es Matth. 8, 4. heißt; 8, 19—21., wo Marcion V. 19 nicht hatte, und V. 20 noch die Worte: τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου, las, wie es in der Parallelstelle Matth. 12, 48. heißt; 10, 22., wo Marcion las: οὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ; 24, 25., wo es statt ἐλάλησαν οἱ προφῆται bei Marcion hieß: ἐλάλησεν ἡμῖν. Bei diesen und einigen andern Stellen derselben Art ist unstreitig die marcionitische Lesart die ursprüngliche. Theils läßt sich ihre Ursprünglichkeit aus andern Zeugnissen nachweisen (wie namentlich Luc. 11, 2. 10, 22), theils ist deutlich zu sehen, welches Interesse der spätere Bearbeiter des Evangeliums hatte, die Lesart so abzuändern, wie sie jetzt lautet.

Was bleibt demnach, wenn wir aus allem Bisherigen das Schlußresultat ziehen, von der Beschuldigung der Kirchenväter gegen Marcion noch zurück, nachdem alles Wichtigere, worauf sie beruhen soll, sich als so unhaltbar und nichtig gezeigt hat? Von dem Vorwurf einer absichtlichen böswilligen Verläumdung mögen immerhin die Kirchenväter freigesprochen werden, um so mehr aber muß über sie das Urtheil gefällt werden, daß sie hier ganz besonders jenen unkritischen, in dogmatischen Voraussetzungen befangenen Charakter an den Tag legen, welchen sie auch sonst, dem Geiste ihrer Zeit gemäß, nicht verläugnen können. Es wäre daher endlich an der Zeit, den schon so lange wegen seiner kritischen Willkür so hart beschuldigten Marcion wieder zu seinem Rechte kommen zu lassen, und eine Hypothese aufzugeben, welche nur darum, selbst bis in die neueste Zeit, mit so allgemeinem Beifall sich behaupten konnte, weil sie, auf die Auktorität ihres neuesten Vertheidigers *), welcher sie zwar

*) Hahn, das Evangelium Marcion's, in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise dargestellt, daß es nicht selbständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lucasevangelium war u. s. w. 1823.

mit allem Apparat einer gründlichen Gelehrsamkeit ausstattete, aber großentheils selbst nur im Geist und Ton eines Tertullian begründete *), ohne nähere Prüfung hingenommen, zu einer stehenden Tradition geworden ist. Wie die Kirchenväter die dem Marcion schuldgegebene Beschneidung und Verstümmelung des Lucasevangeliums und der paulinischen Briefe dadurch motivirten, er habe es zu Gunsten seines Lehrsatzes gethan, daß der wahre Gott ein anderer sey, als der Weltschöpfer, so nahm Hahn seine Motivirungen für die angeblich von Marcion ausgelassenen Stellen aus dem gnostischen System Marcion's überhaupt. Daß aber diese Ansicht auf so viele Stellen sich gar nicht anwenden läßt, daß sie Hahn selbst nicht consequent durchführen konnte, daß sie überhaupt, je weiter man sie im Einzelnen verfolgt, alle Merkmale einer in ihrem Princip falschen Hypothese an sich trägt, hat Ritschl sehr gut gezeigt.

II. Das ursprüngliche Lucas-Evangelium.

Auf dem Grunde der voranstehenden Untersuchung über das marcionitische Evangelium kann nun erst bestimmter nach der Tendenz und dem Charakter des dritten Evangeliums gefragt werden. Besteht es, wie gezeigt worden ist, aus zwei wesentlich von einander verschiedenen Elementen, aus einem ursprünglichen Stamm, zu welchem erst später durch eine andere Hand mehrere

*) „Nach dieser Darlegung unläugbarer Thatsachen, deren Veranlassung und Nothwendigkeit in Marcion's Gnosis nachgewiesen ist, frage ich," sagt Hahn a. a. O. S. 65 „einen jeden Freund der Wahrheit auf's Gewissen, ob er einem Manne, der mit dem andern Theile seines Kanons, mit den von ihm angenommenen Briefen des Apostels Paulus auf solche Weise verfuhr, der sich als den verwegensten Kritiker gezeigt hat, welcher je die Bücher des N. T. betastete, nicht zutrauen müsse, daß er auch mit dem ersten Theile seines Kanons, dem Evangelium, das er annahm, nicht besser werde umgegangen seyn, ob er nicht im Voraus schon, ehe er noch einen Blick in sein Evangelium thut, geneigt ist, den allgemeinen Beschuldigungen der ältesten Kirche, er habe auch das angenommene Evangelium Lucä verstümmelt und verfälscht, Glauben beizumessen. Diese Geneigtheit, daran zu glauben, wird sehr gesteigert, wenn sich sogar darthun läßt, daß Marcion's Religionssystem nothwendig das forderte, weßhalb er angeklagt wird." Wie unbegründet ist jeder dieser Sätze, wie willkürlich die Voraussetzung, Marcion habe seines Systems wegen so verfahren müssen, wie unumwunden die Geneigtheit, bei Marcion voraus schon nichts Anderes zu finden, als was man ihm Schuld gibt, ausgesprochen!

nicht unbedeutende Stücke hinzugekommen sind, so ist voraus anzunehmen, daß jeder dieser beiden Bestandtheile seinen eigenthümlichen Charakter haben werde, und der Hauptgegenstand der Untersuchung muß daher die Frage seyn, wie sich die beiden Bestandtheile des Evangeliums durch ihren ganzen Charakter von einander unterscheiden. Alles, was man mit Recht als das paulinische Gepräge des Lucas-Evangeliums betrachtet, kann, sobald auf die angegebene Weise unterschieden wird, zunächst nur in das ursprüngliche Evangelium gesetzt werden, an diesem aber wird es sich nur um so reiner als das Charakteristische desselben nachweisen lassen, je strenger alles Fremdartige von ihm geschieden wird.

Der eigenthümliche Charakter des ursprünglichen Lucas-Evangeliums stellt sich vor allem auf negative Weise an seinem Unterschied vom Matthäus-Evangelium dar. Alles, was das letztere so specifisch als ein judaisirendes bezeichnet, wie namentlich die Affirmation des Gesetzes, die wiederholt ausgesprochene ausschließliche Bestimmung des Evangeliums für die Juden, hat es nicht nur nicht, sondern vielmehr statt der darauf sich beziehenden Aussprüche Jesu entgegengesetzt lautende *), in welchen sich schon der paulinische Standpunkt seines Verfassers sehr bestimmt ankündigt. Eben dahin gehört die Aufnahme mehrerer bei Matthäus fehlender Lehrstücke, in welchen der Lehre von der Vergebung der Sünden und der freien Gnade und Barmherzigkeit Gottes eine dem paulinischen Lehrbegriff ganz entsprechende Bedeutung gegeben ist **). Tiefer schließt sich uns jedoch der Charakter des Evangeliums erst auf, wenn wir die ihm zu Grunde liegende Gesammtanschauung von der Person und Wirksamkeit Jesu in ihrem Mittelpunkt aufzufassen suchen. In dieser Beziehung ist es gewiß sehr charakteristisch, daß es durch seinen abgerissenen schroffen Anfang, wie absichtlich jede nähere Anknüpfung an das Judenthum, von sich fern halten will, indem es Jesum nicht einmal als einen *γενόμενον ἐκ γυναικὸς* und *γενόμενον ὑπὸ νόμον*, wie ihn doch der Apostel Paulus selbst Gal. 4, 4. bezeichnet, vor Augen stellt. Dagegen läßt es Jesum unmittelbar als

*) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 177 f. Während es bei Matthäus 11, 13. in Uebereinstimmung mit der fortdauernden Geltung des Gesetzes heißt: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννȣ προεφήτευσαν*, wird dagegen Luc. 16, 16.: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ εὐαγγελίζεται*, ausdrücklich das Ende des Gesetzes proklamirt, so daß es im göttlichen Reich seine Geltung nicht mehr behalten soll.

**) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 179 f.

Lehrer in Kapernaum auftreten, und die erste Handlung, durch welche er sich hier sogleich in seiner höheren Würde und Bestimmung kund gibt und legitimirt, ist die Austreibung eines Dämon. Durch das doppelte Moment, das dabei zu unterscheiden ist, indem Jesus nicht nur faktisch durch sein Wort einen Beweis seiner die Dämonen bezwingenden Macht gibt, sondern auch der Dämonische noch ausdrücklich ein Zeugniß von der Macht und Würde Jesu ablegt, wird diese erste öffentliche Handlung Jesu auf eine Weise ausgezeichnet, aus welcher mit Recht zu schließen ist, der Verfasser wolle hier zugleich die allgemeine Bedeutung, welche Jesus in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte haben soll, zur Anschauung bringen. Ritschl bemerkt treffend (S. 196), so sonderbar es erscheinen möge, es diene hier der Dämon ebenso dazu, Jesum als den, der er ist, zu verkündigen und in seine Wirksamkeit einzuführen, wie in den andern Evangelien der Täufer Johannes. Wie dieser zu seinem Zeugniß nur als göttlicher Prophet fähig sey, und außerdem noch das Wunder bei der Taufe als Beglaubigung hinzutrete, so sey es hier die übermenschliche Natur des Dämon, welche es ihm möglich mache, den, der stärker als er ist, zu erkennen. Welche Wichtigkeit die über die Dämonen ausgeübte Gewalt, und das von ihnen für Jesus abgelegte Zeugniß für den Verfasser des Evangeliums hatte, ist nicht blos aus der Angabe V. 41., sondern noch mehr daraus zu sehen, daß eben dieser Zug, die Macht Jesu über die Dämonen, wiederholt von ihm mit besonderer Emphase hervorgehoben wird (vgl. 6, 18. 9, 1. 10, 17 f.). Jesus gelte, bemerkt Ritschl (S. 198), dem Urlucas als der mit der gesammten göttlichen Macht bekleidete Stellvertreter und Offenbarer Gottes, der durch seine Besiegung aller satanischen Gewalt die Erlösung der Menschen von äußerem und innerem Uebel bewirke. Die Vorstellung einer so hohen Würde Christi, gegen welche der jüdische Messias zu einer untergeordneten Bedeutung herabgesunken sey, lasse sich nur aus dem paulinischen Standpunkt des Verfassers erklären. Die Vorstellung von dem Gegensatz der Sünde und Gnade, um welchen sich die paulinische Theologie drehe, sey es offenbar auch, welche sich in dem Verhältniß Christi zum Teufel und seinem Reich nach der Darstellung des Evangelisten reflektire. Christus werde darum als der Inhaber der götlichen Macht angeschaut, weil sein Geschäft sey, den Satan und das Böse zu überwinden und zu vernichten. Diese Bemerkungen sind gewiß sehr richtig, nur möchten sie nicht ganz erschöpfend seyn, und im Sinne des paulinischen Universalismus noch weiter ausgedehnt werden dürfen. Das Wort des Dämonischen 4, 34.: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς, ist in demselben Sinne zu neh-

men, in welchem Jesus im Gegensatz gegen den jüdischen Partikularismus sagt, er sey gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene (19, 10.). Sobald sich aber die Wirksamkeit Jesu über das Judenthum hinaus erstreckt, kann es nur das Heidenthum seyn, in welchem sich ihr das weiteste Gebiet eröffnet. Da nun nach jüdischer Anschauung das Heidenthum auch das Reich der Dämonen ist, so stellt sich in der die Dämonen bezwingenden und vernichtenden Macht Jesu sogleich auch die Beziehung dar, welche die rettende und erlösende Wirksamkeit Jesu auf die Heidenwelt hat. Die mit dem Heidenthum so eng verbundene Macht des Dämonischen mußte vor allem gebrochen und gestürzt werden, wenn der heidnischen Menschheit die Erlösung von allem Bösen, und der gleiche Genuß der Segnungen des messianischen Heils zu Theil werden sollte. Wenn also auch das Dämonische das durch Jesus als Erlöser aufzuhebende Böse überhaupt ist, so ist es doch ganz besonders die auf der heidnischen Welt liegende Macht des Bösen, welche die Dämonen in der heidnischen Religion über die Menschen ausüben, die heidnische Abgötterei, welche überall zuerst vor dem Christenthum weichen mußte, wenn die Heiden in die Gemeinschaft seines Heils aufgenommen werden sollten. Es ist daher wohl auch nicht ohne eine darauf sich beziehende Bedeutung, wenn die die Bekehrung der gesammten Heidenwelt in sich repräsentirenden siebenzig Jünger, als sie von ihrer ersten Aussendung zurückkehrten, den Erfolg ihrer Wirksamkeit mit den Worten ausdrücken: *κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου,* und Jesus selbst in der Betrachtung der großen Wichtigkeit der an diesen Anfang sich knüpfenden Folgen den emphatischen Ausspruch thut: *ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα,* 10, 17. 18. Es ist dieß ein Moment des Lebens Jesu, welcher in unserem Evangelium nicht minder bedeutungsvoll ist, als in dem johanneischen Evangelium die Scene, in welcher Jesus durch die Erscheinung der Hellenen zu dem Ausspruch veranlaßt wird: *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Joh. 12, 20—24.) *). Hier wie dort schloß sich vor dem begeisterten Blicke

*) Von dem oben entwickelten Gesichtspunkt aus betrachtet, erhält die Erzählung von dem Gadarener, wie sie Lucas (8, 26 f.) gibt, eine neue Bedeutung. Vergleicht man die Darstellung des Lucas mit der des Matthäus, so weicht Lucas, abgesehen davon, daß er von Einem erzählt, was Matthäus an zwei geschehen läßt, hauptsächlich darin ab, daß er noch besonders erzählt, nachdem die Sache geschehen war, seyen die Einwohner der Gegend gekommen und haben den Menschen, aus welchem die Dämonen ausgegangen waren, zu den Füßen Jesu sitzen

Jesu eine Zukunft auf, in welcher aus seiner messianischen Wirksamkeit die segensreichsten Früchte in der heidnischen Welt hervorgehen sollten.

Unter denselben Gesichtspunkt stelle ich alles, was Ritschl zur pragmatischen Anlage der Evangelienschrift des Urlucas rechnet (S. 202 f.), nur ist hier ein Punkt, wo ich mit der von ihm dargelegten Ansicht weniger einverstanden seyn kann. Ich gebe gern zu, daß es sehr schwer ist, eine bestimmte Ordnung, sey es eine zeitliche oder sachliche, in dem Evangelium zu entdecken, daß, wenn uns auch an einigen Stellen des Evangeliums eine Gruppirung nach sachlichen Principien begegnet, es doch unmöglich ist, einen durch das Ganze hindurchgehenden geschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen. Es handelt sich hier jedoch besonders um die Auffassung der Stelle 9, 51 f. Ritschl widerspricht der gewöhnlichen, wie er selbst sagt, bis jetzt von allen Auslegern und Kritikern gehegten Ansicht, als ob im Sinne des Schriftstellers mit Kap. 9, 51 der Bericht von der Reise nach Jerusalem begönne, und demnach der Verfasser alles Folgende so aufgefaßt wissen wollte, als ob es in Samarien auf dem Wege nach der Hauptstadt geschehen sey. Unläugbar stehen dieser Ansicht viele

gesehen, bekleidet und mit voller Besinnung, worüber sie erschracken. Die, die es gesehen hatten, meldeten ihnen, wie der Besessene gerettet worden sey. Als Jesus die Gegend verließ, bat ihn der Mensch, aus welchem die Dämonen ausgegangen waren, ihn begleiten zu dürfen, er entließ ihn aber und hieß ihn in sein Haus zurückgehen, und alles erzählen, was ihm Gott gethan habe. Warum erzählt nur Lucas dieß so genau? Bedenkt man, daß der Gadarener als Bewohner einer, wie die Schweine beweisen, großentheils von Heiden bewohnten Gegend als Heide anzusehen ist, so ist die Vermuthung nicht zu gewagt, daß uns Lucas ihn, den von einer Legion von Dämonen Besessenen, aber durch Jesus aus der Gewalt der Dämonen Geretteten, als einen Repräsentanten des Heidenthums darstellen will. Das Christenthum ist die Befreiung aus der Gewalt der Dämonen, die Befreiung von allem, was den Menschen hindert, in dem natürlichen Zustande des *σωφρονεῖν*, eines seiner selbst mächtigen Selbstbewußtseyns zu seyn. In den in die Schweine fahrenden, und mit ihnen in den See stürzenden Dämonen ist alles Unreine des Heidenthums abgethan und fortgeschafft, was es Dämonisches an sich hatte, ist ihm genommen, und in dem *ἄνθρωπος*, der nun als ein *ἱματισμένος* und *σωφρονῶν* zu den Füßen Jesu sitzt, erblicken wir ein Bild der bekehrten Heidenwelt. Und indem Jesus, während er sonst verbietet, das Geschehene jemand zu sagen, V. 56 ihn sogar auffordert, in seiner Heimath alles zu erzählen, was Gott ihm gethan habe, macht ihn Jesus, so zu sagen, selbst zum Heidenapostel. So erklärt sich, welches Interesse Lucas hatte, die Erzählung gerade in dieser Form zu geben.

Schwierigkeiten entgegen, und es ist leicht zu zeigen, daß der Abschnitt 9, 51. bis 18, 14 eine Menge von Begebenheiten enthält, welche unmöglich auf dem Wege durch Samarien vorgefallen sein können, daß wir demnach auch in diesem Theile des Evangeliums nur ein lockeres Aggregat von einzelnen Erzählungen und Reden vor uns haben. Allein es scheint mir dabei zu wenig in Erwägung gezogen zu seyn, daß beides zugleich möglich ist; der Verfasser des Evangeliums kann hier Mehreres zusammengenommen haben, was ursprünglich gewiß nicht Bestandtheil eines solchen Reiseberichts war, und doch kann es zugleich seine Absicht gewesen seyn, alles dieß unter den Hauptgesichtspunkt der nun schon auf die Hauptstadt, als ihr letztes Ziel, gerichteten, durch Samarien hindurchgehenden Reise Jesu zu stellen. Man bedenke nur, wie sehr es dem Evangelisten selbst darum zu thun ist, den Moment des Lebens Jesu, in welchem er von Galiläa her an den Grenzen Samariens ankommt, und nun im Begriffe ist, das Gebiet desselben zu betreten, als einen Epoche machenden zu bezeichnen. Es beginnt jetzt die zweite Periode der Lehrthätigkeit und des Lebens Jesu, welche von der ersten sich dadurch unterscheidet, daß ihre Sphäre nicht mehr Galiläa, sondern Samarien ist, und Jesus in ihr nun schon die Katastrophe, mit welcher seine Wirksamkeit überhaupt enden sollte, näher und unmittelbarer vor Augen hat. Der Evangelist nennt diese zweite Periode, deren Ende nicht blos der Tod Jesu, sondern seine Aufnahme in den Himmel ist, in ihrem nunmehr beginnenden Verlauf das *συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ.* Darum war nun sein Angesicht fest und unverrückt nach Jerusalem gerichtet, wo alles vollends zu seiner Erfüllung kommen sollte, aber auch dieser Ausdruck: *αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξε τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ,* ist von dem Evangelisten mit besonderem Bedacht gewählt. Er sagt hiemit nicht, Jesus sey jetzt unmittelbar und geraden Weges nach Jerusalem gereist, sondern nur, er habe seinem Angesicht die Richtung auf die Reise nach Jerusalem gegeben, d. h. bei allen Reisen, die er jetzt noch machte, ihr endliches Ziel nie aus dem Auge verloren, sie mit dem steten, unverrückten Bewußtseyn gemacht, daß sie, wohin sie auch gehen mochten, eigentlich das *πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ* seyen. Der Evangelist beugt dadurch selbst der Voraussetzung vor, daß seine folgende Erzählung der Bericht einer in geradem ununterbrochenem Zuge nach Jerusalem gehenden Reise ist, und es ist somit durch seine eigenen Worte die Annahme nicht ausgeschlossen, daß, wenn auch die Hauptsphäre seiner Wirksamkeit Samarien ist, doch in denselben Kreis seines Wirkens Manches fällt, was in größerer oder geringerer

Entfernung auf der Seite liegt, und wohl auch nur willkürlich in diesen Zusammenhang gebracht ist. Daß die Form der folgenden Darstellung als Bericht einer durch Samarien nach Jerusalem gehenden Reise gleichsam der weite Rahmen ist, von welchem alles Folgende bis zur Ankunft Jesu in Jerusalem zusammengefaßt werden soll, erhellt sowohl daraus, daß nun sogleich von einer in Samarien vorgefallenen Begebenheit die Rede ist, als auch aus der wiederholten Hinweisung auf die in derselben Richtung fortgehende Reise nach Jerusalem. Man vgl. 10, 38.: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς*, 13, 22.: *καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας, διδάσκων, καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ*, 17, 11.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*. Daß hier nicht blos Samarien, sondern auch wieder Galiläa genannt ist, deutet nur an, daß der Evangelist die Reise nicht als eine in gerader Richtung nach Jerusalem fortgehende angesehen wissen will. Er läßt daher immer auch wieder nach Galiläa einlenken, theils ausdrücklich, wie hier, theils stillschweigend, sofern die Lokalität mancher Erzählungen nicht wohl in Samarien seyn kann, ohne jedoch dadurch mit seiner frühern Angabe in Widerspruch zu kommen, indem er ja die Reise nur ihrer Hauptbewegung nach durch Samarien gehen lassen will. Eben daran soll die Erwähnung Samariens hier wieder erinnern, und nur in diesem Sinne sind Samarien und Galiläa hier zugleich genannt, keineswegs aber ist neben Galiläa Samarien nur für den Zweck erwähnt, um zu erklären, wie unter den Aussätzigen auch ein Samaritaner sich habe befinden können. Erst von Jericho aus (18, 35) geht sodann die Reise in geradem, unmittelbar auf ihr Ziel gerichteten Zuge nach Jerusalem. Es kann demnach nicht wohl ein Zweifel darüber seyn, daß es zur eigenthümlichen Anlage unseres Evangeliums gehört, den geschichtlichen Stoff der evangelischen Geschichte auf diese beiden Kreise der Lehrthätigkeit Jesu so zu vertheilen, daß er in dem einen als umherreisend in Galiläa, in dem andern als auf einer Reise durch Samarien nach Jerusalem begriffen dargestellt wird. Daß nun aber, während Matthäus von einer solchen Bereisung Samariens nicht nur nichts sagt, sondern sie von seiner Darstellung sogar auszuschließen scheint, unser Evangelist Samarien eine so große Bedeutung gibt, daß es neben Galiläa der besondere Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jesu ist, und ihm ein so großer Theil des traditionellen Stoffs zugewiesen wird, kann nur in derselben Tendenz geschehen seyn, in welcher er die siebenzig Jünger den Aposteln gegenüber so bedeutungsvoll auftreten läßt. Samarien galt ja als ein heid-

nisches Land. Wie daher der strenge Jude und Judenchrist die Berührung des unreinen Landes scheute, so sah dagegen der paulinisch gesinnte Verfasser nur um so stärker zu dem schon über die Grenzen Judäa's hinausliegenden, den weiten Blick in die heidnischen Länder eröffnenden Gebiet sich hingezogen. In der Ausdehnung des Wirkungskreises Jesu auf Samarien, in der Länge der Zeit, die er hier verweilt haben soll, in der Vorliebe, mit welcher in den dahin gehörenden Erzählungen die Züge eines gottgefälligen, der Aufnahme in das Reich Gottes von selbst entgegenkommenden Sinnes an Samaritern dargestellt werden, sehen wir die Seite des Lebens Jesu vor uns, welche der paulinische Universalismus, um sich auf die Auktorität Jesu stützen zu können, zu seiner Voraussetzung haben mußte. Scheint doch in derselben Absicht, um das Vorbild eines in rastloser Thätigkeit von Land zu Land umherreisenden Heidenapostels schon in Jesus anzuschauen, seine Lehrthätigkeit überhaupt ganz besonders als ein fortgehendes, einen so viel möglich weiten Kreis beschreibendes Umherreisen aufgefaßt zu seyn. Zwar wandert Jesus auch bei Matthäus überall umher, unser Evangelist aber macht nicht nur dieses fortgehende Weiterreisen noch öfters, als sonst geschieht, bemerklich, sondern läßt auch Jesum gleich anfangs, nachdem er schon am ersten Tage in rascher Folge in Kapernaum und Nazareth aufgetreten war, und das Volk ihn zurückhalten wollte (*τῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν*), ausdrücklich den Grundsatz aussprechen: *ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τῦ Θεῦ· ὅτι εἰς τῦτο ἀπέσταλμαι*, 4, 43. Dürfen wir auch dieß zur Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums rechnen, so möchte hieraus auch eine Stelle Licht erhalten, welche man gewöhnlich für sehr räthselhaft hält (13, 31—34), die Aeußerung, welche Jesus gegen Herodes, den Fuchs, gethan haben soll. Wenn Jesus hier sagt: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und verrichte Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich fertig, nur muß ich heute und morgen und am folgenden Tage reisen, weil es nicht angeht, daß ein Prophet umkomme außerhalb Jerusalem," so ist klar, daß er Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen als den nächsten Beruf angibt, durch welchen die für seine öffentliche Wirksamkeit bestimmte Zeit ausgefüllt werde, aber für noch weit wichtiger, für seine eigentliche Aufgabe *) erklärt er das fortgehende, nie zu unterbrechende Weiterreisen, dessen letztes Ziel nur Jeru-

*) In diesem Sinne ist *πλὴν* V. 33 zu nehmen. Es bedeutet, wie das lateinische, nisi quod, das, was als das von selbst sich Verstehende, das eigentlich Gemeinte vorauszusetzen ist.

salem sein konnte. Diese letztere Stelle gehört allerdings einem nicht ursprünglichen Abschnitt an, es kann jedoch kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Ueberarbeiter das von ihm so bedeutungsvoll hervorgehobene πορεύεσθαι Jesu ganz im Sinne des ursprünglichen Evangeliums genommen hat.

Schon in den bisher erörterten Zügen legt unser Evangelium einen Charakter dar, welcher es wesentlich vom Matthäus-Evangelium unterscheidet, und sich nur aus dem paulinischen Standpunkt seines Verfassers erklären läßt. Noch bestimmter aber spricht es seine divergirende Richtung darin aus, daß es sich sogar in eine antithetische Beziehung zu der im Matthäus-Evangelium enthaltenen Darstellung der evangelischen Geschichte setzt. Der auffallendste Zug dieser Art ist das schon berührte Verhältniß, in welchem wir in unserem Evangelium die siebenzig Jünger zu den zwölf Aposteln stehen sehen. Darauf hat besonders der ungenannte Verfasser der Schrift über die Evangelien aufmerksam gemacht *). Auch Ritschl ist der Meinung, die Erzählung von den siebenzig Jüngern habe zugleich die Absicht, die zwölf Urapostel in den Schatten zu stellen. In der That kann man, wenn man die beiden Kap. 9, 1 f. 10, 1. vergleicht, kaum verkennen, auf welchen Gegensatz und Contrast der Evangelist es hier recht absichtlich angelegt hat. Vor allem sticht die Kürze und Dürftigkeit der Rede, mit welcher Jesus bei Lucas 9, 3—5. die Zwölf für ihr Amt bestimmt und instruirt, gegen die Emphase und Reichhaltigkeit derselben Rede bei Matthäus 10, 7 f. sehr ab. Man sieht, es ist dem Evangelisten in jener Stelle beinahe jedes Wort zu viel, und die Vergleichung mit 11, 2 f. zeigt, daß er das den Zwölf Entzogene für die Siebenzig sich vorbehalten wollte. Während namentlich die ehrenden, die volle Bedeutung und Würde der Apostel aussprechenden Worte Matth. 10, 40. bei Lucas 9, 3 f. ganz fehlen, sind sie in der Parallelstelle Luc. 10, 16. den siebenzig Jüngern beigelegt. Noch mehr wird man, wenn man einmal den ganzen Abschnitt 9, 1 f. — 10, 24. darauf ansieht, überrascht, mit welcher Planmäßigkeit hier alles darauf hinzielt, die Zwölf in demselben Verhältniß herabzusetzen und zurückzustellen, in welchem dagegen die Siebenzig gehoben und vorangestellt werden. Wenn von den drei ausgezeichnetsten der Zwölfzahl, von Petrus, Johannes und Jakobus gesagt wird, daß sie bei der Verklärung Jesu voll Schlafs gewesen seyen (9, 32), und von Petrus noch besonders, er habe nicht gewußt, was er sagte (V. 33), so kann dieß, wie besonders auch die Parallelstelle bei Matthäus zeigt, in welcher nichts davon gesagt ist, nur dazu dienen, sie in einem ungünstigen Licht

*) A. a. O. S. 24 f. 82 f.

erscheinen zu lassen. Unmittelbar darauf folgt eine Erzählung, welche zwar auch bei Matthäus in derselben Weise sich findet, in dem Zusammenhang des Lucas aber eine andere Bedeutung erhält. Es wird von den Jüngern erzählt, sie haben aus einem Dämonischen, welcher zu ihnen gebracht worden war, den Dämon nicht auszutreiben vermocht. Die Jünger erscheinen also hier in ihrer Unmacht, und wenn es nun vielleicht auch bei Matthäus zweifelhaft seyn sollte, ob unter der von Jesus so scharf getadelten *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* die Jünger zu verstehen sind, so kann doch im Sinne unseres Evangelisten kaum etwas Anderes angenommen werden. Warum sollte er denn nicht die Jünger selbst für diese *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* gehalten haben, da er vorher und nachher sie mit Zügen schildert, welche eine solche Aeußerung der Unzufriedenheit mit ihnen von Seiten Jesu gar nicht unwahrscheinlich machen können? Wie er bei der Verklärungsscene schweren, ihren Sinn verdunkelnden Schlaf auf sie fallen läßt, so kann er V. 45. nicht stark genug hervorheben, wie wenig sie, noch ganz betroffen von dem kaum geschehenen Wunder, die Erklärung Jesu über das ihm bevorstehende Schicksal zu fassen im Stande gewesen seyen. Während es bei Matthäus 17, 23. einfach heißt: sie seyen darüber sehr betrübt gewesen, sagt dagegen unser Evangelist mit sichtbar gesteigertem Ausdruck: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν, ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό, καὶ ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου.* Ein so dichter Schleier lag also noch auf ihnen und verhüllte ihnen alles, was sich auf die tiefere Bedeutung seiner Person und seines Werkes bezog. So wenig hatten sie die rechte Einsicht, und so fern standen sie ihm selbst in Hinsicht des persönlichen Verhältnisses, daß sie aus Furcht vor ihm es nicht einmal wagten, ihn zu fragen. Auch was weiter folgt V. 46., der Rangstreit der Jünger, und die sie beschämende Hinweisung auf das vor sie gestellte Kind, so wie die dem Johannes gegebene Erinnerung läßt sie auf's neue von einer Seite erscheinen, welche nur eine sehr ungünstige Vorstellung von ihrer Fähigkeit, als Apostel für das Reich Gottes zu wirken, erwecken kann. Ja, wenn man von diesem Zusammenhang aus auf die beiden Erzählungen zurücksieht, welche der Evangelist neben der unbedeutenden Zwischenerzählung 9, 7—9. gleichfalls mit der Geschichte ihrer Berufung in Verbindung gebracht hat (9, 10—17. und 18—27), so kann man selbst bei diesen Stücken desselben Abschnitts es nicht für zufällig halten, daß ihnen ihre Stelle gerade hier gegeben worden ist. Bei der wundervollen Speisung zeigt ja die Rede der Jünger V. 12. deutlich genug, wie wenig sie

eine Ahnung davon hatten, daß gerade in einem solchen Falle die Macht Jesu nur um so mehr in ihrer ganzen Größe sich verherrlichen konnte. Der darauf folgende Abschnitt läßt zwar auch den Petrus bekennen, daß Jesus sey der Christus Gottes, aber welcher schwache Ausdruck ist hier seinem Bekenntniß gegeben, und wie matt und bedeutungslos ist die ganze Scene, wenn wir sie mit ihrer Darstellung bei Matthäus vergleichen, geworden! Weder die ehrende Anerkennung des Sinnes, aus welchem das Bekenntniß des Petrus hervorging, noch das große Vertrauen, das Jesus in ihn, als den Felsen seiner Gemeinde, setzte, ist hier auch nur mit Einem Worte angedeutet, wie überhaupt bei Lucas mit Ausnahme der zweideutigen, wenig genug sagenden Stelle (22, 31. 32) alles fehlt, was von einem dem Petrus besonders übertragenen Berufe verstanden werden könnte, oder den sämmtlichen Zwölf einen Anspruch auf den ausschließlichen Besitz des Apostelamts zu geben scheint (Stellen wie Matth. 18, 18. 19. 28. finden sich im ursprünglichen Lukas nicht). Es vereinigen sich so die sämmtlichen Züge, mit welchen die zwölf Jünger in dem ganzen, auf die Geschichte ihrer Berufung folgenden Abschnitt geschildert werden, zu einem Bilde von ihnen, das keinen sehr günstigen Eindruck machen kann, und nach dem Sinn des Evangelisten einen solchen auch nicht machen soll. Und nun beachte man auch, welche Stellung der Evangelist dieser Charakteristik der Zwölf in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte gegeben hat. Er schließt mit ihr denjenigen Theil derselben, welcher sich noch ganz auf die Wirksamkeit Jesu in Galiläa bezieht, somit die noch dem Judenthum zugekehrte Seite derselben darstellt, und wenn er nun, sobald Jesus mit seinem Eintritt in Samarien auch in seinen weiteren und freieren, in der heidnischen Welt ihm sich öffnenden Wirkungskreis eingetreten ist, ihn neue, von ihm besonders ausgezeichnete, und seine Zufriedenheit in weit höherem Grade sich erwerbende Jünger berufen läßt, ist hieraus nicht klar, daß er die Zwölf, als blos für das Judenthum bestimmt, mit ihrem jüdischen Partikularismus, ihrem noch so beschränkten, und für das Höhere und Geistige noch so wenig erweckten Sinn gleichsam in diesem Gebiete zurücklassen will? Wie unfähig, die engen Grenzen desselben zu überschreiten, bleiben sie hier stehen, und geben daher gleich beim Uebergang in den jetzt sich aufschließenden größeren Kreis nur einen neuen Beweis ihres beschränkten Geistes. Als die Bewohner des ersten Dorfes in Samarien, in das die zur Bereitung der Stätte vorausgeschickten Boten kamen, Jesum nicht aufnahmen, aber blos aus dem Grunde, weil sie von ihm, als von einem nach Jerusalem Reisenden, sich keine ihnen günstige Gesinnungen ver-

sprechen zu dürfen glaubten, wollten die beiden Jünger, Jakobus und Johannes, mit dem strafenden Eifer des Elias Feuer vom Himmel auf sie herabfallen lassen und sie vernichten. Jesus aber verwies es ihnen mit den Worten: „wisset ihr nicht, wessen Geistes ihr seyd, von welchem ganz andern Geiste ihr beseelt sein solltet! Denn des Menschen Sohn ist nicht gekommen, die Seelen der Menschen zu verderben, sondern zu retten." Kann deutlicher als hier gesagt werden, wie wenig die Zwölf überhaupt mit ihrem partikularistischen, alles Nichtjüdische von sich ausschließenden, sich nur negativ zu ihm verhaltenden Sinne den ächten Geist Christi, und die rechte Fähigkeit für ihren apostolischen Beruf in sich hatten? In diesem engherzigen, nur an die Interessen des Judenthums gebundenen Partikularismus konnten sie auch die Kraft und Entschiedenheit nicht haben, die der folgende Abschnitt V. 57 — 62. von dem Jünger Jesu verlangt, um in seiner Nachfolge alles hinter sich zurückzulassen und, ohne rückwärts zu sehen, sich nur zum Dienst für das Reich Gottes geschickt zu machen. Nach seiner ganzen Umgebung kann auch diesem Abschnitt, welcher bei Matthäus 8, 18 f. in einem ganz andern Zusammenhange steht, von unserem Evangelisten nicht ohne Beziehung auf die Apostel seine Stellung gerade hier angewiesen worden seyn. So wie die Zwölf bisher ihrem ganzen Sinn und Charakter nach geschildert worden sind, erscheinen sie nicht als die εὔθετοι εἰς τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ, ein εὔθετος εἰς τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ ist nur, von dem das gilt, was Jesus von den siebenzig Jüngern sagt, deren Berufung nun unmittelbar sich anschließt. Darum werden nun sogleich die feierlichen Eingangsworte, mit welchen Matthäus 9, 35—38. die Auswahl der Zwölf einleitet: „die Erndte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige, so bittet nun den Herrn der Erndte, daß er Arbeiter sende in seine Erndte," auf die Siebenzig übergetragen, sie werden also dadurch als die eigentlichen Arbeiter auf dem Felde des göttlichen Reichs bezeichnet, und wie sie dem hohen, von Jesu in sie gesetzten Vertrauen entsprechen, läßt der Evangelist Jesum selbst mit dem Ausdruck der erhebendsten Begeisterung in den Worten schildern, mit welchen er sie nach ihrer Rückkehr von der ersten Aussendung empfängt, 10, 17—24. Es ist schon bemerkt worden, welcher bedeutungsvolle Sinn in dem Ausspruch Jesu V. 18. liegt, analog mit Joh. 12, 23., aber auch an Matth. 16, 16 f. wird man erinnert. Wie dort nimmt auch hier Jesus das aus dem Munde der Jünger Vernommene mit begeisterter Freude auf, um durch die Bekräftigung, die er ihren Worten gibt, alles Große und Erhabene, das für die Zukunft daran sich knüpft, und ebendamit die Unzerstörbarkeit seines Wer-

kes und seine Bestimmung für die Ewigkeit auszusprechen. In allem, was er hier zur besonderen Auszeichnung der Siebenzig sagt, tritt erst vollends ihre antithetische Beziehung zu den Zwölf hervor. Es wird von ihnen nicht nur nichts Aehnliches gesagt, sondern es kann auch für sie, nachdem für die Siebenzig das Höchste, was von einem Jünger des Herrn gesagt werden kann, in Anspruch genommen ist, diesen gegenüber nichts Gleiches mehr übrig bleiben. „Ich gebe,“ spricht er zu ihnen, „die Macht zu treten auf Schlangen und Skorpionen, und Macht über die ganze Gewalt des Feindes und nichts wird euch verletzen.“ Sie sollen also nicht blos von allen Mächten des Bösen nicht verletzt werden können, sondern selbst die absolute Macht über das dem Reiche Gottes gegenüberstehende und von ihm zu überwindende Princip des Bösen haben, darum sollen sie sich auch nicht blos deßwegen freuen, daß die Geister ihnen unterthan sind, sondern vielmehr darüber, daß ihre Namen aufgeschrieben sind im Himmel. Wäre freilich mit diesen Worten nichts weiter gesagt, als was de Wette in ihnen finden will, man solle sich nicht eitel und herrschsüchtig der ausgeübten Wirksamkeit, sondern des Bewußtseyns, mit dem eigenen innern Leben dem Reiche Gottes anzugehören, freuen, so wäre hiemit nur etwas dem hohen Schwung der Rede Jesu sehr wenig Entsprechendes gesagt. Es ist jedoch klar, daß wie zuvor von der absoluten Macht die Rede ist, mit welcher die Jünger für das Reich Gottes zu wirken berufen sind, so nun hier, im Hinblick auf das endliche Ziel, überhaupt ihre absolute Bedeutung für das Reich Gottes ausgesprochen werden soll. Welchen weitern Blick scheint uns aber diese Stelle in die Seele des Verfassers unsers Evangeliums werfen zu lassen! Wird man schon durch die von Johannes und seinem Bruder Jakobus 9, 54. erzählte Scene an den feurigen Rachegeist des Apokalyptikers zu denken veranlaßt, so drängt sich ja hier sogar die Vermuthung auf, der Verfasser unsers Evangeliums habe bei den Namen seiner siebenzig Jünger, die er im Himmel aufgeschrieben seyn läßt, geradezu die Stelle der Apokalypse 21, 14. vor Augen gehabt, wo von den *δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποςόλων τῦ ἀρνίυ* gesagt wird, sie seyen an die zwölf Grundsteine der Mauer des himmlischen Jerusalems geschrieben. Man beachte nur, in welchem Sinn und Zusammenhang sowohl bei dem Apokalyptiker, als dem Evangelisten von den im Himmel aufgeschriebenen Namen die Rede ist. Dieselbe absolute Bedeutung, welche der Apokalyptiker, selbst einer der Zwölf, den zwölf, den zwölf Stämmen Israels entsprechenden Aposteln für das Reich Gottes zuerkennt, will demnach der Evangelist seinen, die Gesammtheit der heidnischen Völker in sich repräsen-

tirenden siebenzig Jüngern vindiciren, indem er sie aber nur ihnen vindicirt, und die schon sosehr gegen sie zurückgestellten Zwölf hierin am meisten so tief unter ihnen stehen läßt, wie ist es möglich, den aus der ganzen Darstellung des Evangelisten so deutlich hervorblickenden Gegensatz zu verkennen? Nicht anders verhält es sich auch mit den folgenden Worten, in welchen Jesus frohlockend im Herzen dem Vater dafür dankt, daß er dieß vor den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe, so sey es sein Wohlgefallen gewesen, und sodann im erhebenden Bewußtseyn des ihm dadurch begründeten Erfolgs seiner Wirksamkeit die höchste Bedeutung seiner Person in den Worten ausspricht: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, niemand hat erkannt, wer der Vater ist, als der Sohn, und wer der Sohn ist, als der Vater, und wem es der Sohn offenbaren will." Auch bei Matthäus findet sich diese Stelle und zwar gerade da, wo von der Aussendung der Zwölf und der ihnen dabei ertheilten Instruktion, und hierauf von den ersten Erfolgen der Wirksamkeit Jesu, seiner Anerkennung sowohl als seiner Verwerfung, die Rede ist, Kap. 11, 1 f. 25 f. *). Wir sehen also auch hier wieder, wie geschichtliche Situationen und Aussprüche Jesu, welche in dem ursprünglichen Zusammenhang der evangelischen Geschichte sich nur auf die Zwölf beziehen konnten, von unserem Evangelisten auf die Siebenzig übergetragen worden sind, zum deutlichen Beweis, daß er die Letztern den Erstern nicht blos gleichstellen, sondern statt derselben allein als die wahren und ächten Jünger Jesu angesehen wissen will. Es ist daher auch leicht zu sehen, daß alles, was hier Jesus in so hohen Ausdrücken von seinen Jüngern und von sich selbst sagte, nicht blos dem angeblichen Erfolg der ersten Aussendung der Siebenzig, welcher doch in keinem Fall schon ein so bedeutender gewesen seyn kann, gelten soll, sondern offenbar will uns der Evangelist in demjenigen, was damals zuerst von jenen Jüngern mit so großem Erfolg geschehen seyn soll, alles, was für die Zukunft daran sich knüpfte, zur Anschauung bringen. Sind nun die siebenzig Jünger unstreitig ebenso nach der angenommenen Zahl der heidnischen Völker, gerade in dieser Zahl, für ihren Beruf bestimmt, wie die zwölf Apostel mit Rücksicht auf die Zwölfzahl der Stämme Israel, und weist auch schon ihre Berufung und Aussendung in Samarien, dem heidnischen Lande, auf ihre Be-

*) Es ist bei Matth. 11, 1. ein ähnlicher Uebergang von dem einen Theil der evangelischen Geschichte auf den andern, wie Luc. 9, 51., nur mit dem Unterschied, daß bei Lucas die Siebenzig jetzt erst als Jünger auftreten.

stimmung für die heidnische Welt hin, so kann ebenso wenig ein Zweifel darüber seyn, daß nur das Heidenthum es ist, in dessen Sphäre Jesus alle jene großen, ihn zu so hoher Begeisterung stimmenden Erfolge seiner Sache in der Zukunft vor sich liegen sieht. Der Verfasser des Evangeliums lebt somit ganz im Bewußtseyn eines paulinischen Universalismus, welcher alles jüdisch Partikularistische überschritten und hinter sich zurückgelassen hat, und nicht im Judenthum, sondern nur im Heidenthum, in der Gesammtheit der Völker der heidnischen Welt, die schönste Verwirklichung der Idee des Christenthums, seinen höchsten Triumph, erblickt. Wird man doch in demselben so vielfach merkwürdigen Abschnitt noch besonders durch einige Nebenzüge an einen im paulinischen Kreise lebenden, mit den Grundsätzen und Briefen des Apostels bekannten Schriftsteller erinnert. Ich will kein besonderes Gewicht darauf legen, daß, wie der sächsische Anonymus meint *), mit dem Worte: *πατεῖν ἐπάνω ὄφεων*, speciell auf ein im Leben des Paulus thatsächlich vorgekommenes Ereigniß Apg. 28, 3 f. hingedeutet ist (in jedem Falle sehen wir aus dieser Stelle, wie namentlich auch über den Apostel Paulus solche, die Unverletzlichkeit dieser Gottesmänner bezeugende Sagen im Umlauf waren), das aber verdient besonders beachtet zu werden, wie in die, den Siebenzig gegebene Instruktion gewisse, aus den paulinischen Briefen bekannte Grundsätze eingeflochten sind. Werden die Jünger angewiesen, in den Häusern, in die sie eintreten, *ἐσθίειν καὶ πίειν τὰ παρ' αὐτῶν, ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστι — ἐσθίειν τὰ παρατιθέμενα*, so stimmt dieß nicht nur mit dem von Paulus befolgten und gerechtfertigten Verfahren 1 Cor. 9, 7 f. so genau, sondern auch mit 1 Cor. 10, 27. selbst so wörtlich zusammen, daß man hieraus den entschiedenen Pauliner erkennt, und sogar dieses wörtliche Zusammentreffen kaum für zufällig halten kann. Da die Häuser, in welche die Siebenzig eintreten, nach dem Zusammenhang der Stelle, heidnische sind, so werden sie demnach hier darüber belehrt, daß sie das Zusammenessen mit Heiden nicht für unerlaubt halten dürfen, sondern ohne sich ein Gewissen daraus zu machen, alles, was ihnen vorgesetzt werde, genießen sollen.

Nach solchen Beweisen eines so bestimmt ausgesprochenen Tendenzcharakters unseres Evangeliums wird man auch bei andern Abschnitten weniger Bedenken tragen können, eine antithetische Beziehung gegen das Judenchristenthum anzunehmen. In diese Kategorie scheinen besonders die beiden Parabeln vom Gastmahl 14, 16. und vom armen und reichen Manne zu gehören.

*) A. a. O. S. 84.

Die letztere ist dem Lukasevangelium eigenthümlich, die erstere findet sich auch bei Matthäus 22, 1 f., jedoch mit einer für die Richtung der beiden Evangelien, wie es scheint, charakteristischen Modifikation. Nach Lukas werden nach den die Einladung Verschmähenden zuerst geladen Arme und Gebrechliche von den Straßen und Gassen der Stadt, und sodann solche, welche von den Landstraßen und Zäunen mit der dringendsten Nöthigung herbeigeholt werden. Diese letztere Unterscheidung wird in der Form der Parabel bei Matthäus nicht gemacht, sondern nachdem die zuerst Geladenen die Einladung des Königs unbeachtet gelassen und die Diener sogar noch mißhandelt und getödtet hatten, wurden von den Scheidewegen der Landstraßen Leute aller Art zu dem bereit gehaltenen Hochzeitmahl herbeigerufen. Es ist ganz natürlich, daß man bei den verschiedenen Klassen der Geladenen an die Juden und Heiden und an ihr Verhältniß zum Christenthum, sofern die Letztern es ebenso bereitwillig annahmen, als die Erstern es unglaubig verwarfen, denkt (wie man ja auch V. 7. in dem über die Stadt, die der König in seinem Zorn verbrennen läßt, ergehenden Strafgericht nur eine Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems sehen kann). Auch das liegt sehr nahe, unter den Armen und Gebrechlichen, welche bei Lukas noch besonders von den erst von den Landstraßen Herbeigeholten unterschieden werden, Leute der niedern Volksklasse, unter welcher allein Empfänglichkeit für das Christenthum vorhanden war, im Gegensatz gegen die Vornehmen, zu verstehen. Es würde demnach die Parabel sowohl bei Matthäus als bei Lukas die Lehre enthalten, daß die Heiden ebenso berechtigt zur Aufnahme in das messianische Reich seyen, wie die Juden, und bei dem Unglauben der letztern, als die eigentlichen Mitglieder desselben angesehen werden müssen. Der paulinische Universalismus, zu welchem sich die Parabel auch bei Matthäus bekennt, kann, da dieses Evangelium auch sonst einzelne Stellen dieser Art enthält, nicht wohl befremden, nur fragt sich, wie der dem Matthäus eigene Zug zu nehmen ist, daß den Gästen, um zum Gastmahl zugelassen zu werden, zur Bedingung gemacht wird, daß sie mit einem hochzeitlichen Kleid angethan sind. Da die Parabel den geschichtlichen Unterschied der verschiedenen Klassen der Mitglieder der christlichen Gemeinschaft in den sittlichen Gegensatz der Würdigkeit und Unwürdigkeit hinüberspielen läßt, so ist vielleicht jener Zug, seinem ursprünglichen Sinne nach, von der subjektiven Empfänglichkeit für das Reich Gottes zu verstehen, aber ebenso gut kann mit demselben auch dieß gesagt seyn, daß die Heiden zwar gleich berechtigte Genossen des messianischen Heils seyn sollen, jedoch nur unter der Bedingung, daß

sie zur Beobachtung des Gesetzes sich verpflichten. Dürften wir annehmen, daß wenigstens der Evangelist diesen Sinn mit der Parabel verbunden hat, so würde sie demnach eine ächt judaistische Tendenz haben, und der Verfasser des Lukas-Evangeliums hätte somit schon dadurch, daß er diesen Zug völlig weggelassen hat, die entgegengesetzte Tendenz verrathen. In jedem Falle nimmt die Parabel bei Lukas darin eine andere Wendung, daß, während sie bei Matthäus die wahren und wirklichen Mitglieder des göttlichen Reichs auf die geringe Zahl der Erwählten beschränkt und alle, welche jene Bedingung nicht erfüllen, in die äusserste Finsterniß geworfen werden läßt, sie dagegen hier unbedingt und schlechthin Leute, in welchen man in letzter Beziehung nur den Gegensatz der Heiden gegen die Juden sehen kann, in das Reich Gottes aufgenommen wissen will, und die Ausschließung der zuerst Geladenen, der Juden, nur als die verdiente Folge ihrer eigenen Schuld betrachtet (V. 34.). Ziemlich gleichlautend damit schließt die andere Parabel, die von Lazarus und dem reichen Mann. Sie trifft also in jedem Falle am Schlusse mit jener erstern zusammen, vielleicht aber auch in ihrem Inhalt überhaupt. Sie ist neuestens auf das Verhältniß der beiden religiösen Parteien gedeutet worden *). Der Reiche soll ein Symbol derer seyn, welche im Geistigen, an göttlicher Offenbarung, reich sind, der Arme, der den Hunden gleich geachtet, die Brosamen aufsammelt, die von des Reichen Tische fallen (vergl. Matth. 15, 27. und Marc. 7, 28.), das Verhältniß der heilsbegierigen Heiden zu den Israeliten darstellen. Bei dieser Fassung erkläre sich der anstößigste Zug der Parabel, daß der Reiche um seines Reichthums willen unmittelbar verdammt, der Arme wegen seiner Armuth beseligt wird. Auf's Geistige übergetragen verlieren diese Züge ihr Anstößiges; die Juden, in ihrem Reichthum an gesetzlicher Offenbarung befriedigt, gehen eben darum des Heils verlustig, die Heiden, die geistlich Armen, die sich vom Reichthum der Juden zu sättigen begehren, erlangen es. Was jedoch jenen Hauptzug der Parabel betrifft, so kann er nicht wohl auffallen, da auch sonst, besonders im Lukas-Evangelium, Reichthum und Armuth in ein solches, nicht weiter vermitteltes Verhältniß zum Reich Gottes gesetzt werden (man vergl. 6, 21. 24.). Dagegen möchte es doch nicht wahrscheinlich seyn, daß, wenn Reichthum und Armuth in diesem bildlichen, geistigen Sinne zu nehmen wären, diese beiden Zustände selbst so weit ausgemalt worden sind, da dieß von der Hauptidee eher hätte ablenken müssen. Und wie soll man sich denn das Verhältniß des Armen und Reichen denken? Stellt der Arme die

*) Zeller, Studien zur neutestamentl. Theol. Theol. Jahrb. 1843 S. 83 f.

heilsbegierigen Heiden in sich dar, so geht sein Verlangen auf das Heil, in dessen reichem Besitz der Reiche als Jude ist. Aber ist denn die gesetzliche Offenbarung, die allein der Reichthum des unglaubigen Juden seyn kann, der Gegenstand des heidnischen Heilsverlangens, geht dieses nicht auf etwas ganz Anderes? Die Parabel erhält durch jene Deutung einen etwas schiefen Zug. Der seinen Reichthum für sich genießende und mit ihm gegen Andere geizende Reiche wäre ein Bild des jüdischen Partikularismus, der im Besitze seiner gesetzlichen Offenbarung auf die Heiden ebenso stolz herabsieht, wie sonst der vornehme Reiche auf den Armen, aber wie paßt dazu das Verlangen des Armen nach einem Reichthum, welcher vom paulinischen Standpunkt aus betrachtet nur als das Gegentheil des Reichthums erscheinen konnte *)? Man müßte daher von diesem Zuge abstrahiren, daraus ist aber nur zu schließen, daß die Parabel überhaupt ursprünglich den Sinn nicht hat, welchen jene Deutung ihr geben will. Was ist natürlicher, als daß ihr Grundgedanke die ebionitische Ansicht von dem Verhältniß des Reichthums und der Armuth und dem darauf beruhenden Gegensatz der jetzigen und der künftigen Welt ist? Will man daher der Parabel noch eine andere Beziehung geben, so kann diese wenigstens zu dem ursprünglichen Sinn erst hinzugekommen seyn. Diese Ansicht erhält ihre Bestätigung durch die Form der Parabel selbst, da V. 26. (καὶ ἐπὶ πᾶσι τύτοις u. s. w.) deutlich zu sehen ist, wie an die ursprüngliche Formation noch eine zweite sich angesetzt hat, welche mit der ersten zum Theil nicht einmal ganz zusammenstimmt. Man sieht, sagt Schwegler ganz richtig **), wie die Parabel von V. 27. (eigentlich schon von V. 26.) an in ganz anderem Sinne, unter einem antijüdischen Gesichtspunkt fortgesponnen wird. Der reiche Mann, der Mosen und die Propheten hat, aber nicht auf sie hört, und darum im αἰὼν μέλλων Qual leidet, wird jetzt zum Symbol des jüdischen Volks, das mitten in der Fülle göttlicher Segnungen, Offenbarungen und Weissagungen verstockt und unglaubig bleibt gegen das geweissagte Heil, der Arme zum Abbild der Heidenwelt. Man vgl. die weitere Ausführung Schweg-

*) Vergleicht man Matth. 15, 27. so ist ja hier das, wovon das Weib abfallende Brosamen zu erhalten wünscht, das messianische Heil. Als Inhaber des messianischen Heils kann man aber doch den Reichen nicht wohl nehmen.

**) Nachapost. Zeitalter Bd. I. S. 66 f. Zeller selbst hat a. a. O. S. 626 nachträglich bemerkt, daß er nicht glaube, die ganze Erzählung lasse sich aus dem Interesse erklären, den Vorzug der glaubigen Heiden vor den unglaubigen Juden symbolisch darzustellen. Auch Zeller hält daher die Hälfte von V. 26. an für eine spätere Zuthat des Evangelisten.

ler's a. a. O. Es ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, wie anschaulich der Schluß der Parabel das nach dem Tode Jesu thatsächlich bestehende Verhältniß der Juden zum Christenthum vor Augen stellt. Der Fall, welchen die Parabel nur hypothetisch setzt: *εἰ Μωυσέως καὶ προφητῶν ὐκ ἀκύουσιν, ὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναςῆ, πεισθήσονται*, V. 31., war ja jetzt wirklich eingetreten. Jesus war ja vom Tode auferstanden und doch glaubten sie an ihn als Messias nicht, wovon der Grund darin liegt, daß sie auf Moses und die Propheten nicht hören, sie nicht verstehen, sich durch sie nicht zum Glauben an den Messias hinleiten lassen, überhaupt in ihrem weltlichen Sinne keine Empfänglichkeit für das nur den Armen bestimmte messianische Heil haben. Wie in diesen beiden Parabeln Judenthum und Heidenthum, oder judaistisches und paulinisches Christenthum, mit allen zu ihnen gehörenden Gegensätzen einander gegenübertreten, so hat auch die kleine sinnvolle, nur dem Lukas eigene Erzählung von den beiden Schwestern, Maria und Martha, und ihrem so wesentlich verschiedenen Verhalten zu Jesu eine ähnliche parabolische Bedeutung 10, 38 f. Man kann in der einen der beiden Schwestern nur ein Bild der vertrauensvollen Hingabe, die zum Begriff der paulinischen *πίςις* gehört, in der andern nur ein Bild des in äussern Werken, in dem werkthätigen Thun der *ἔργα νόμυ* sich abmühenden, und in ihm von dem wahren Heil sich abwendenden Gesetzeseifers sehen. Auch in ihnen stellt sich uns so dieselbe die Tendenz und den Charakter des Evangeliums bestimmende Grundanschauung in einem sehr prägnanten Bilde dar *), und wie in jenen beiden Parabeln die in ihnen liegende Beziehung auf die Parteiverhältnisse der Zeit auch in bestimmten antithetischen Sätzen ausgesprochen wird (14, 24 16, 31.), so läßt sich auch in dieser parabolischen Erzählung, in den die Martha tadelnden Worten Jesu und in dem rühmenden Zeugniß, das er der Maria ertheilt, eine solche vom Evangelisten selbst beabsichtigte Beziehung nicht verkennen.

Je bestimmter in allen diesen Zügen der paulinische Charakter des Evangeliums ausgeprägt ist, desto charakteristischer unterscheidet es sich vom Matthäus-Evangelium. Wie ist es nun aber anzusehen, daß, wie behauptet wird, das Evangelium auch eine dem Judaismus zugekehrte Seite hat, durch welche dem paulinischen Grundeindruck des Evangeliums seine Schärfe wieder benommen wird? Schwegler hat der Reihe der paulinischen Stücke und Lehrelemente eine andere Reihe judenchristlicher Erzählungen und Reden gegenübergestellt,

*) Vgl. Zeller a. a. O. S. 85 f. Schwegler a. a. O. S. 52 f.

und die auffallende Erscheinung, daß durch die Stellen der letztern Art die innere Einheit des Evangeliums zerstört, und seine dogmatische Haltung unsicher gemacht zu werden scheint, bis zu einem gewissen Grade zugegeben: wenn auch der paulinische Grundton und Grundcharakter des Evangeliums überall hindurchzuhören sey, so sey doch ein streng und folgerichtig durchgeführter Paulinismus in unserem Evangelium nicht zu suchen *). Dieses Urtheil modificirt sich jedoch sehr bedeutend, sobald auf dem Grunde der vorliegenden neuesten Untersuchungen über das marcionitische Evangelium vor allem gefragt werden muß, was zum ursprünglichen Stamme des Evangeliums gehört, und was erst durch die Hand des spätern Ueberarbeiters hinzugekommen ist. Fällt gleich die ganze Vorgeschichte hinweg, so ist schon dadurch ein sehr bedeutender Schritt geschehen, der ursprünglichen Einheit des Evangeliums, als eines so entschieden paulinischen, näher zu kommen. Aber auch von dem Uebrigen, das Schwegler unter demselben Gesichtspunkt zusammengestellt hat, bleibt bei näherer Betrachtung nur sehr Weniges übrig. Die mit der matthäischen 8, 18. im Wesentlichen zusammenfallende Stelle über die ewige Gültigkeit des mosaischen Gesetzes 16, 17., so wie über die Verheißung an die Jünger, sie werden im künftigen Reich auf Stühlen sitzend die zwölf Stämme Israels richten 22, 30., diese beiden so specifisch judaisirenden Stellen sind gleichfalls nicht ursprünglich. Auf die beiden Stellen 5, 14. und 17, 14., in welchen den vom Aussatz Geheilten die Weisung gegeben wird, sich dem Priester zu zeigen, kann man kein besonderes Gewicht legen, da diese Weisung auch nur den Zweck haben kann, die Wirklichkeit der geschehenen Heilung auf eine urkundlich beglaubigte Weise darzuthun. Da die in unserem Evangelium besonders hervortretende Parallelisirung des Messianischen und Dämonischen im Grunde nicht hieher gehört, so ist es nur noch der ebionitische Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, und die damit zusammenhängende Ansicht von Armuth und Reichthum, was bei der Beurtheilung des Charakters unsers Evangeliums in Betracht kommt. Am stärksten ist jene Anschauung wie in den Makarismen und Anathematismen der Bergpredigt (Luc. 6, 20 f.), so namentlich in der Parabel vom reichen Mann ausgesprochen. Es läßt sich nicht verkennen, „der Reiche wird nicht gestraft um seiner Hartherzigkeit willen, sondern weil er reich war, der ihm gegenüberstehende Arme wird nicht selig um seiner Frömmigkeit willen, sondern weil er arm war, das Verbrechen des Einen besteht nur im Reichthum, das Verdienst des Andern nur in der Armuth, und als Maßstab

*) Schwegler a. a. O. S. 56 f.

bei der künftigen Vergeltung gilt nicht das in diesem Leben gethane und verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute" *). Man kann dieß mit gutem Grunde sagen, nur ist dadurch die Sache noch nicht ganz in das rechte Licht gestellt. Das schroffe Verhältniß, in welchem Reichthum und Armuth, wie die jetzige und die künftige Welt, einander gegenüberstehen, wird gemildert, wenn man bedenkt, was zum Begriffe der Armuth hier wesentlich gehört. Es hat gewiß eine tiefe historische Bedeutung, daß in so manchen Aussprüchen Jesu, die wir zu den sichersten Ueberlieferungen seiner Lehre rechnen dürfen, von der Armuth auf eine so emphatische Weise die Rede ist. In der Klasse der Armen und Gedrückten gewann ja das Christenthum wirklich seine ersten Anhänger. Je enger aber so die Armuth im eigentlichen Sinn mit dem Ursprung des Christenthums selbst verwachsen ist, desto weniger darf übersehen werden, wie diese Armuth selbst zum Ausdruck und Symbol des ursprünglichsten, dem Christenthum zu Grunde liegenden Gefühls und Bewußtseyns geworden ist. Nicht die äussere Armuth als solche hat so große Bedeutung, sondern sie hat eine solche nur wegen der Gesinnung, die vom Begriff jener Armuth nicht getrennt werden kann. Wenn Schwegler selbst bemerkt, die freiwillig gewählte leibliche Armuth sey es gewesen, welche den Ebioniten als besonders verdienstlich galt, so muß uns eben dieses freiwillig Gewählte abhalten, die Armuth in diesem schroffen äusserlichen Sinne zu nehmen. Die ersten Christen waren leiblich Arme, was sie aber als Arme zu Christen machte, war erst dieß, daß sie, was sie waren, auch mit ihrem vollen Selbstbewußtseyn seyn wollten. In dieser Armuth spricht sich das ursprüngliche christliche Grundgefühl als ein von der äussern Welt sich in sich selbst zurückziehendes aus, man will in der Welt nichts haben, weil man aus der äussern Welt, wie sie ist, sich nur in sich selbst zurückgetrieben fühlt, aber dieses Nichthaben und Nichthabenwollen wird so nur der negative Ausdruck für alles Positive des Christenthumes. Weil dieses leibliche Armseyn als ein Armseynwollen die intensivste sittliche Bedeutung hat, verbindet sich mit der Armuth die religiöse Weltansicht, daß man in demselben Verhältniß, in welchem man hier nichts hat, dort um so mehr hat. Das sind die Armen des Evangeliums, die als leiblich Arme zugleich geistlich Arme sind. Mag man immerhin annehmen, Lukas gebe uns dem Matthäus gegenüber die Makarismen der Bergpredigt in der ursprünglichen Fassung, und πνεύματι Matth. 5, 3. sey erst später zu πτωχοὶ hinzugesetzt worden, so behaupte man wenig-

*) A. a. O. S. 59.

stens nicht, daß es ein sinnentstellender Zusatz sey. Sieht man freilich, wie wenig die neutestamentliche Exegese, trotz der Masse des verschiedenartigsten Apparats, welchen sie in ihren Commentaren besonders über der Bergpredigt aufgehäuft hat, dem ältesten Christennamen seinen klaren und bestimmten Sinn zu geben weiß, so kann man sich über den Ausweg, des noch so wenig verstandenen Ausdrucks los zu werden, nicht wundern. Hätte man nur die schon von den Alten gegebene Erklärung, die πτωχοὶ τῷ πνεύματι seyen die freiwillig Armen richtiger aufzufassen gewußt, so würde man der Sache weit näher gekommen seyn. Indem man aber immer von der Meinung ausging, die hinzugesetzte Bestimmung τῷ πνεύματι müsse die Armuth selbst zu einer blos geistigen machen, ist man auf eine Reihe von Erklärungen gekommen, unter welchen in der That die Wahl sehr schwierig ist, aber nur aus dem Grunde, weil sie alle gleich große Mühe haben, den in die Worte erst hineingelegten Sinn mit dem gegebenen Ausdruck zu vereinigen. Gerade die Erklärung, welche dem neuesten Interpreten den Vorzug vor allen übrigen zu verdienen scheint, die Tholuck'sche, nach welcher die πτωχοὶ τῷ πνεύματι, die sich in ihrem Geiste an δικαιοσύνη u. s. w. arm Fühlenden seyn sollen, zeigt dieses Mißverhältniß des Begriffs und Ausdrucks am deutlichsten. Dieses sich arm Fühlen wäre ja so auch wieder der größte Reichthum, und die πτωχοὶ τῷ πνεύματι könnten ebenso gut die πλούσιοι τῷ πνεύματι heißen. Man lasse daher nur vor allem die πτωχοὺς τῷ πνεύματι seyn, was sie sind und thatsächlich waren, wahre und wirkliche Arme, leibliche Arme, weil sie aber nicht blos arm waren, sondern, was sie waren, auch seyn wollten, und mit vollem Bewußtseyn waren, sind sie nicht schlechthin πτωχοὶ, sondern die πτωχοὶ τῷ πνεύματι. Am nächsten scheint daher die Erklärung zu liegen, daß durch τῷ πνεύματι eben dieses Freigewählte, Grundsätzliche, die Armuth als eine Selbstbestimmung des Geistes ausgedrückt ist, nur möchte auch dieß noch nicht das dem Ausdruck Adäquate seyn. Wenn Leibliches und Geistiges, Aeusseres und Inneres, Wirkliches und Ideelles auf solche Weise einander gegenüberstehen, wie hier, wo die πτωχοὶ als πτωχοὶ auch die πτωχοὶ τῷ πνεύματι sind, gehört es zum Charakter der alterthümlichen Anschauungsweise, daß das Leibliche selbst wieder ein Bild des Geistigen wird. Indem diese Armen das, was sie waren, auch seyn wollten, und eben deßwegen von ihrer Armuth eine Ansicht hatten, welcher zufolge ihre Armuth nicht nur nichts dem Reiche Gottes Widerstreitendes, sondern wegen der Gesinnung, die sie an ihrer Armuth an den Tag legten, gerade das ihre Empfänglichkeit und Fähigkeit für das Reich

Gottes Vermittelnde war, kam ihnen an ihrer Armuth eben das zum Bewußtseyn, was ihr größter Reichthum war; ihre äussere Armuth wurde so selbst ein Bild und Symbol von etwas Anderem, das ihr gerades Gegentheil zu seyn schien; was in der einen Beziehung nur Armuth war, war in anderer, im geistigen, bildlichen Sinn nur Reichthum; als Arme waren sie an sich reich, in ihrer leiblichen Armuth selbst spiegelte sich, sobald sie im Lichte einer geistigen Anschauungsweise betrachtet wurde, ihr innerer Reichthum ab. So aufgefaßt sind die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* nichts anders als der emphatische, prägnante Ausdruck der ächt ebionitischen Lehre, welche wir selbst als den ächtesten Ausdruck des urchristlichen Bewußtseyns betrachten dürfen, daß der wahre Genosse des messianischen Reichs in demselben Verhältniß, in welchem er in dieser Welt nichts hat (weil dieses Nichthaben als ein Nichthabenwollen das wesentlichste Element eines auf die Seligkeit des messianischen Reichs gerichteten Sinnes ist), um so mehr in der künftigen hat. Es ist also der Gegensatz des *αἰὼν ὗτος* und des *αἰὼν μέλλων*, welcher in dem Gegensatz der Armuth und des Reichthums zur Anschauung kommt, die Armuth ist selbst der bildliche Reflex des ihr ideell entgegenstehenden Reichthums, weil man an jene Armuth nicht denken kann, ohne sich, vermöge des Gegensatzes, ihres Correlats, des geistigen Reichthums, bewußt zu werden *). So schroff und unvermittelt nun auch so oft, wie besonders in der Parabel vom reichen Mann das Verhältniß zu seyn scheinen mag, in welchem Armuth und Reichthum zur gegenwärtigen und künftigen Welt gesetzt werden, wir dürfen diese Begriffe aus dem hier entwickelten Gedankenzusammenhang, welchem sie wesentlich angehören, nicht herausnehmen, woraus sich uns aber nur ergibt, daß sie, so wenig ihr ebionitisches Grundgepräge verkannt werden kann, ebenso wenig unpaulinisch sind, ja, sie enthalten gar nichts Anderes, als was der Apostel Paulus beinahe mit denselben Worten sagt, wenn er das ihn selbst beseelende christliche Grundbewußtseyn 2 Cor. 6, 10. mit den Worten ausspricht: *ὡς λυπύμενοι, ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ, πολλὺς δὲ πλυτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες, καὶ πάντα κατέχοντες.* Das ist der ächt apostolische Nachklang der Makarismen der Bergrede: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ, ὅτι ὑμετέρα ἐςὶν ἡ βασιλεία τῦ θεῦ — μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε,*

*) Die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* sind somit die auf geistige, d. h. bildliche Weise Arme. Ueber diese Bedeutung von *πνεῦμα* und *πνευματικὸς*, nach welcher es das Bildliche, Allegorische bezeichnet, vgl. meine Schrift: Paulus u. s. w. S. 629.

Luc. 6, 20. 21. Der Apostel schildert mit jenen Worten sich selbst, er als Apostel ist in seiner Armuth der Viele reich Machende, wer aber Andere reich machen kann, muß selbst reich seyn. Nehmen wir nun diese Selbstcharakteristik des Apostels in ihrem allgemeineren Sinn als eine Charakteristik der ältesten Christen überhaupt, wer sind jene Arme, die in ihrer Armuth an sich reich sind, jene, die nichts haben, und doch Alles haben, wer sind sie anders, als die Armen des Evangeliums, die πτωχοὶ τῷ πνεύματι?

Auf derselben ebionitischen oder urchristlichen Grundanschauung beruht die so oft mißverstandene Parabel von dem sogenannten ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1 f.). Den gewöhnlichen Quälereien der Interpreten bei dieser Parabel mag allerdings, wie Ritschl bemerkt, Strauß dadurch ein Ende gemacht haben, daß er an die Nothwendigkeit erinnerte, bei der Deutung der Parabeln bald diesen bald jenen Zug als indifferent für die Sache selbst zu betrachten. Wie also bei den Parabeln vom Gebet (11, 5 f. 18, 2 f.) davon zu abstrahiren ist, daß Gott sowohl in einem trägen Freunde, als in einem ungerechten Richter dargestellt wird, so ist in der Parabel vom Haushalter der Umstand nur Nebensache, daß die Wohlthätigkeit, wegen welcher er gelobt wird, auf einem Betruge beruht. Allein die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß auf die Parabel selbst V. 10 f. noch Sprüche folgen, in welchen eine sittliche Eigenschaft empfohlen wird, welche der Haushalter nicht nur nicht hatte, sondern von welcher bei ihm sogar das gerade Gegentheil stattfand. Wenn man also auch gutmüthig genug ist, darüber hinwegzusehen, daß seine Wohlthätigkeit Betrug ist, man kann unmöglich dazu schweigen, daß er, der ungerechte Haushalter, nun sogar noch als ein Muster der gerade entgegengesetzten Eigenschaft, der Treue und Gerechtigkeit, aufgestellt werden soll. Die Schwierigkeit hebt nun Strauß nur so, daß er sagt, den bezeichneten Versen auf die Deutung der Parabel Einfluß zu gestatten, wäre man, da diese in der Moral V. 9 den befriedigendsten Abschluß habe, und unrichtige Zusammenstellungen bei Lucas keineswegs ohne Beispiel seyen, nur dann veranlaßt, wenn eine genaue Verwandtschaft des Inhalts zu Tage läge, wovon aber vielmehr das Gegentheil, die störendste Verschiedenartigkeit, vorhanden sey. Ueberdieß falle es nicht schwer, nachzuweisen, was den Lucas hier zu einer falschen Zusammenstellung verführt haben möge. Es sey in der Parabel vom μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede gewesen, dieß habe in ihm die Erinnerung an einen ähnlich lautenden Ausspruch Jesu geweckt, daß wer an dem ἀδίκῳ μαμωνᾷ, als dem Geringeren, sich treu beweise, dem auch

das Höhere anvertraut werden könne. Sey aber einmal vom Mammon die Rede gewesen, wie habe der Verfasser umhin gekonnt, sich des bekannten Ausspruchs Jesu von Gott und dem Mammon, als zwei unvereinbaren Herren, zu erinnern, und zum Ueberfluß auch noch diesen V. 10 beizusetzen? Daß durch diese Zusätze die vorhergemeldete Gleichnißrede in ein völlig falsches Licht gestellt wurde, habe den Referenten wenig bekümmert, der vielleicht ihren Sinn selbst nicht klar gefaßt, oder in dem Bestreben, sein evangelisches Gedächtniß vollständig zu entleeren, auf den Zusammenhang keinen Bedacht genommen habe. Man sollte überhaupt, setzt Strauß aus dieser Veranlassung noch im Allgemeinen hinzu, mehr Bewußtseyn davon haben, daß bei denjenigen unserer Evangelisten, welche nach der jetzt herrschenden Annahme eine mündliche Ueberlieferung aufzeichneten, in Abfassung ihrer Schriften das Gedächtniß in einer Weise angesprochen gewesen sey, welche die Thätigkeit der Reflexion zurückdrängen mußte; weßwegen in ihren Berichten das herrschende Band die Ideenassociation mit ihren zum Theil an Aeußerliches sich haltenden Gesetzen sey, und wir uns nicht wundern dürfen, namentlich manche Reden Jesu nach dem bloßen Gleichklang gewisser Schlagworte zusammengereiht zu finden *). Diese letztere Bemerkung ist für den Standpunkt der Strauß'schen Kritik überhaupt sehr charakteristisch, aber eben darin liegt auch der bestimmende Grund, sie sehr bedeutend zu modificiren. Je entschiedener die neueste Kritik sich gegen die Voraussetzung erklären muß, die Evangelien seyen in ihrem ganzen Umfang durchaus bloße Aggregate sehr verschiedenartiger, nur zufällig gerade auf diese Weise mit einander verbundener Traditionen, je unzweifelhafter sich einige unserer Evangelien als Tendenzschriften ausweisen, desto mehr muß auch das Urtheil über die Zusammenhangslosigkeit einer Stelle, wie die vorliegende ist, beschränkt werden, um so mehr, wenn man bedenkt, wie sehr durch die Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile unsers Evangeliums die Analogie solcher Fälle vermindert wird. Sollte es daher nicht möglich seyn, der fraglichen Stelle eine andere Ansicht abzugewinnen? Kann ja doch auch die genaue Verwandtschaft des Inhalts nicht so geradezu in Abrede gestellt werden. Hier wie dort tritt uns derselbe Begriff der *ἀδικία* entgegen. Worin besteht also diese *ἀδικία*, und was macht den Haushalter zu einem *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* (wie man diese Worte gewöhnlich zusammennimmt)? Die Antwort darauf kann nur in dem *ἄδικος μαμωνᾶς* V. 11 liegen. Ein *ἄδικος* ist der *μαμωνᾶς*, weil jeder, in dessen Besitz

*) Leben Jesu, 3. A. 1. S. 668.

er ist, entweder an sich schon ein ἄδικος ist, oder durch ihn zum ἄδικος wird. Die υἱοὶ αἰῶνος τούτου V. 8., in deren Hand der gleichsam zur Substanz des αἰὼν οὗτος gehörende Mammon ist, sind an sich, in ihrem Unterschied von den υἱοὶ τοῦ φωτὸς, die ἄδικοι, und die υἱοὶ τοῦ φωτὸς werden, wenn auch sie sich mit dem Mammon befassen, dadurch selbst auch zu ἄδικοι, weil sie, als υἱοὶ τοῦ φωτὸς, kein Recht auf den Mammon haben, und nur mit Unrecht in ein Gebiet eingreifen, in welchem sie sich nur als Arme betrachten sollen, und nur so viel haben dürfen, als ihre nothdürftige Existenz in dieser Welt erfordert. Jener Haushalter nun stellt ganz das Bild der υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου in sich dar. Darum wird er vor allem als ein Verschwender geschildert. Die Kinder dieser Welt, die als solche im Besitze des Mammon sind, können von ihrem Mammon oder Reichthum keinen andern Gebrauch machen, als daß sie, wie der Reiche der Parabel, herrlich und in Freuden leben. Als ein bloßer Haushalter aber im Dienste eines Herrn wird er bezeichnet, weil auch die Kinder dieser Welt nicht im wahren und wirklichen Besitz der Güter dieser Welt sind, der absolute Herr von Allem ist ja nur Gott, unter ihm steht in letzter Beziehung Alles, sowohl in der gegenwärtigen als in der künftigen Welt, wenn auch gleich vermöge des Gegensatzes, in welchem die gegenwärtige Welt zu der künftigen steht, der Mammon, welcher gleichsam selbst der Gott der gegenwärtigen Welt ist, selbst in einen Gegensatz zu dem höchsten, in seiner absoluten Erhabenheit über beiden Welten stehenden Gott tritt. Darum sind ihm die Kinder dieser Welt von dem Gebrauch, welchen sie von den Gütern dieser Welt machen, Rechenschaft zu geben schuldig, und fallen zuletzt, wie der Reiche der Parabel, seinem Strafgericht anheim. Es ist daher nichts verfehlter als die Deutung, welche den Herrn zum ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου macht; als ἄνθρωπος πλούσιος, zu welchem diejenigen, die von den Gütern dieser Welt den dem αἰὼν οὗτος entsprechenden Gebrauch machen, nur im Verhältniß eines Haushalters stehen, soll er vielmehr an die absolute Herrschaft Gottes über Alles erinnern. Nur an dem Haushalter stellt sich uns der αἰὼν οὗτος dar, und es wird ihm daher, da alles, was er thut, auf den μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας sich bezieht, selbst das Prädikat der ἀδικία gegeben, aber auch er hat eine Seite, die ihm eine gewisse Beziehung zu den υἱοὶ τοῦ φωτὸς gibt, die Klugheit, vermöge welcher er so zu handeln weiß, daß sein Handeln durch das rechte adäquate Verhältniß des Mittels zum Zweck bestimmt wird. Daß er, obgleich ein υἱὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, nicht blos an dem augenblicklichen Genusse der Gegenwart

hängt, daß es für ihn auch eine Zukunft gibt, zu welcher er die Gegenwart in das Verhältniß eines für einen bestimmten Zweck berechneten Mittels zu setzen sucht, obgleich freilich diese Zukunft selbst nur in die Sphäre des *αἰὼν ὤν* fällt, dieß ist eine sittliche Eigenschaft, welche wesentlich dieselbe Grundeigenschaft ist, ohne welche die Kinder des Lichts nicht seyn können, was sie nach ihrem Begriff seyn sollen. Denn zu Kindern des Lichts werden sie ja nur dadurch, daß sie theoretisch und praktisch den *αἰὼν ὤν* in das rechte, der Natur der Sache angemessene Verhältniß zum *αἰὼν μέλλων* zu setzen wissen, im Bewußtseyn des wesentlichen Unterschieds beider es für das Bessere halten, auf alles, was dem *αἰὼν ὤν* angehört, lieber zu verzichten, um dafür um so gewisser den *αἰὼν μέλλων* zu gewinnen. Auch dieß ist Sache einer Klugheit, welche das Handeln des Menschen ganz unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses von Mittel und Zweck stellt, so daß, sobald einmal ein bestimmter Zweck feststeht, wie dieß sowohl bei den Kindern des Lichts, als bei den Kindern der Welt ihrem Begriffe gemäß vorausgesetzt werden muß, alles, was Gegenstand des Handelns ist, darnach berechnet wird, wiefern es das zur Erreichung des Zwecks geeignete Mittel ist. Die Klugheit ist also Eigenschaft der Einen wie der Andern, und bei beiden, formell betrachtet, gleich lobenswerth, nur wird sie den Kindern der Welt in höherem Grade zugeschrieben, als den Kindern des Lichts, da die letztern, auch wenn sie an sich schon Kinder des Lichts sind, von der Welt, in der sie leben, auf verschiedene Weise afficirt werden, und so oft getheilten Sinnes sind, wie dieß bei den Kindern der Welt nicht der Fall ist. Die Aufforderung, welche V. 9, unter Hinweisung auf den ungerechten Haushalter, an die Kinder des Lichts ergeht, sich Freunde zu machen mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wenn sie scheiden, sie sie aufnehmen in die ewigen Hütten, kann nur so verstanden werden, daß, was die Kinder der Welt immer nur in Beziehung auf die gegenwärtige Welt thun, die Kinder des Lichts nur im Hinblick auf die künftige thun sollen. Wie können aber, muß man fragen, die Kinder des Lichts sich Freunde machen mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, da sie ja im Besitze des *μαμὼν τῆς ἀδικίας* nicht seyn können, ohne selbst *ἄδικοι* zu seyn? Eben deßwegen kann jene Aufforderung nur den Sinn haben, sich mit dem Mammon der Ungerechtigkeit gar nicht zu befassen, sondern sich seiner ganz zu entschlagen, und ihn daher für Zwecke der Wohlthätigkeit zu verwenden, weil der *αἰὼν ὤν* und der *αἰὼν μέλλων* sich gegenseitig ausschließen, und man nur unter der Voraussetzung, daß man dem Einen nicht angehört, dem

Andern angehören kann. An diesen ganz befriedigenden Sinn der Parabel schließen sich die folgenden Sprüche sehr natürlich an, sobald man nur den Gegensatz des αἰὼν οὗτος und des αἰὼν μέλλων, wie er zuvor bestimmt worden ist, mit den damit zusammenhängenden Begriffen nicht aus dem Auge verliert, und die Treue und Gerechtigkeit, von welcher hier die Rede ist, von nichts Anderem versteht, als von dem Verhalten des Menschen sowohl zu dem einen als dem andern αἰών. Am deutlichsten ist der Sinn dieser Sprüche in dem Satze V. 12 ausgesprochen: wenn ihr in dem Fremden nicht treu waret, wer wird euch das Eurige geben? Das was für die Kinder des Lichts das Fremde, sie nichts Angehende ist, kann nur der dem αἰὼν οὗτος angehörende ἄδικος μαμωνᾶς seyn. Daher kann nun auch die Treue, die sie an ihm beweisen, nur darin bestehen, daß sie ihn als das betrachten, was er für sie ist, als ein ἀλλότριον, und demgemäß auch so handeln, durch seine Entäußerung und Verwendung für wohlthätige Zwecke; in demselben Verhältniß, in welchem sie so beweisen, daß der αἰὼν οὗτος für sie das ἀλλότριον ist, beweisen sie, daß sie als Kinder des Lichts dem αἰὼν μέλλων angehören, er das ihnen wahrhaft Zukommende ist. In demselben Sinne heißt es V. 11: wenn ihr an dem Mammon, welcher doch immer nur ein ungerechter Besitz ist, an welchen ihr kein wahres Recht habt, nicht treu waret, wer wird euch das anvertrauen, das euer wahrhaftes Eigenthum seyn soll? Auch V. 10 kann daher unter dem ἐλάχιστον und πολὺ nichts anders gemeint seyn als derselbe Gegensatz. Man ist treu im Kleinen, wenn man die Güter des αἰὼν οὗτος nur für wohlthätige Zwecke gebraucht, und diese Treue im Kleinen ist auch Treue im Großen, weil man durch das, was man in Beziehung auf den so tief unter dem αἰὼν μέλλων stehenden αἰὼν οὗτος thut, nur seinen Sinn für den αἰὼν μέλλων bewährt, so wie man dagegen, wenn man mit dem ἄδικος μαμωνᾶς sich befaßt, an welchen man, als einen ungerechten Besitz kein Recht hat, dadurch nur zeigt, daß man auch kein Recht auf den αἰὼν μέλλων hat. Die letzten Worte V. 13 sprechen nur den durch die Parabel und den ganzen Abschnitt hindurchgehenden Gegensatz noch bestimmter aus. Man kann dem αἰὼν μέλλων, oder Gott, dessen Idee der αἰὼν μέλλων ganz adäquat ist, nur mit demselben Sinne zugethan seyn, mit welchem man von dem αἰὼν οὗτος, und dem Mammon, als dem Gott desselben, sich abkehrt, und ebenso umgekehrt; das Eine ist immer auch schon in dem Andern enthalten, da man nur durch den αἰὼν οὗτος zu dem αἰὼν μέλλων hindurch gelangen kann.

Jüdische Vorstellungen von Lohn und Vergeltung, zusammenhängend mit der ebionitischen Ansicht vom Verhältniß des αἰὼν οὗτος und μέλλων will Schwegler, wie in der Parabel vom ungerechten Haushalter, so auch in Aussprüchen wie 6, 35. (vgl. 11, 41.) erkennen, wo gleichfalls die Wohlthätigkeit von Seiten ihres Nutzens in Beziehung auf den künftigen Lohn, der mit ihr verknüpft sey, empfohlen werde, ganz im Widerspruch mit andern paulinischen Stücken des Evangeliums, z. B. Aussprüchen, wie 17, 7—10., wo ausdrücklich eingeschärft werde, daß der Mensch, selbst wenn er Alles gethan, doch gegenüber von Gott keine Ansprüche erheben dürfe. Sehen wir hier auch davon ab, daß die Stelle 17, 7—10. gleichfalls nicht dem ursprünglichen Lucas angehört, so verlieren doch auch jene Aussprüche das Anstößige, das man in ihnen finden will, sobald man bedenkt, daß sie nur als hervorgegangen aus jener urchristlichen Weltansicht zu betrachten sind. Es ist also nicht das Wohlthun als solches, als blos äußerliches Thun, worauf so großer Werth gelegt wird, sondern nur sofern an ihm der von der gegenwärtigen Welt sich abkehrende, und in sich selbst zurückgehende Sinn sich bewährt, ohne welchen man nicht der künftigen Welt angehören kann. In dem ächt evangelischen Armuthssinn der πτωχοὶ τῷ πνεύματι berühren sich demnach die beiden Evangelien, das paulinische Lucasevangelium und das judaisirende Matthäusevangelium, am unmittelbarsten, und je stärker gerade in dem erstern die darauf sich beziehenden Züge ausgeprägt sind, um so gewisser dürfen wir dieses Gemeinsame als das wesentlichste Element des urchristlichen Bewußtseyns betrachten.

Nachdem der Charakter und die Tendenz des Evangeliums überhaupt so weit festgestellt ist, können wir zu der weitern Frage fortgehen, ob sich nicht durch die Vergleichung mit dem Matthäusevangelium die Anlage und Composition unsers Evangeliums noch genauer erforschen und bestimmen läßt. An dem Matthäusevangelium haben wir allein den sichern Maaßstab zur Beurtheilung des Charakteristischen unsers Evangeliums, je eigenthümlicher aber das Verhältniß ist, in welchem es zu jenem steht, indem es auf der einen Seite einen so bedeutenden Theil seines Inhalts mit ihm theilt, auf der andern aber auf so verschiedene Weise von ihm abweicht, um so mehr entsteht die Frage, ob sich der unser Evangelium von dem des Matthäus unterscheidende Grundcharakter noch näher im Einzelnen, in Hinsicht seiner Differenzen von Matthäus, als das seine Composition bedingende und bestimmende Princip nachweisen läßt.

Das Verhältniß des Lucas- und Matthäusevangeliums bestimmt man gewöhnlich so: Lucas liefere die evangelische Geschichte nach derselben Grundanlage, aber die schöne Einheit des Ganzen, die sie bei Matthäus habe, habe Lucas verderbt durch Entstellung und Versetzung der Bergrede, durch die zu frühe Stellung von Matth. 12, 1 — 14. (Luc. 6, 1 — 11) u. s. w., besonders reiße die Einschaltung 9, 51 — 18, 14. die Hauptfuge des Ganzen auseinander *). In der Stelle 9, 51 f. liegt allerdings der Hauptwendepunkt der beiden divergirenden Richtungen, wenn man aber diese Hauptdifferenz nur aus der Benützung einer eigenen Quelle erklären zu können meint, so ist dieß ein Schluß, dessen Unrichtigkeit gerade aus jener Stelle sehr deutlich erhellt. Ist irgendwo die Tendenz des Evangeliums überhaupt ausgesprochen, so ist es, wie schon gezeigt worden, im Zusammenhang jener Stelle geschehen, und es kann daher die Aufgabe nur seyn, vom Standpunkt jener Stelle aus die abweichende Anordnung des Lucas darauf anzusehen, wie weit sie sich etwa aus einem mit jener Tendenz zusammenhängenden Interesse erklären läßt.

Matthäus hatte, wie er überhaupt darauf ausgegangen zu seyn scheint, die verschiedenen Elemente der evangelischen Geschichte so viel möglich nach der Verwandtschaft des Inhalts zu gruppiren, und das Einzelne in gewissen Hauptpunkten zu concentriren, wie deutlich zu sehen ist, vor allem die Absicht, die Bergrede ganz in den Vordergrund der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen. Nicht nur läßt er, indem er dieses Frühere im Grunde nur summarisch erwähnt (man vgl. besonders 4, 23 — 25), ihr nichts besonders Bedeutendes vorangehen, sondern gibt ihr auch eine so viel möglich breite Basis, da er hier, wie ohne Zweifel anzunehmen ist, verschiedene Reden und Aussprüche Jesu, deren Veranlassung und Zeit eine andere war, mit der Hauptrede zu einer größern Masse vereinigt hat. Man sieht, er will in einer Gesammtanschauung alles zusammenfassen, was dazu dienen kann, eine ebenso bestimmte und bezeichnende, als großartige und inhaltsreiche Vorstellung von der messianischen Bestimmung Jesu, wie dieselbe von seinem Standpunkt aus gedacht werden muß, zu geben. Da die Bergrede, so aufgefaßt, ihren Mittelpunkt in allem demjenigen hat, was Matthäus Jesum in ihr über sein affirmatives Verhältniß zum Gesetz aussprechen läßt, so erklärt sich schon daraus, warum sie für Lucas nicht dieselbe Bedeutung haben konnte. Es ist gewiß nichts charakteristischer für Lucas, als daß er die so gewichtige, den Schlüssel der Bergrede enthaltende, und überhaupt das Princip der neuen Religions-

*) De Wette Einl. S. 153.

ökonomie aussprechenden Stelle über das Gesetz mit völligem Stillschweigen übergangen hat, aber er hat sich nicht blos damit begnügt, sondern ist von diesem Hauptpunkt aus sogar dazu fortgegangen, ihr im Gegensatz gegen Matthäus, statt der so ausgezeichneten Stelle, die sie bei demselben hat, eine ganz andere zu geben, sie durch ihre Umgebung nicht mehr auf dieselbe Weise zu heben, und einen großen Theil ihres Inhalts auf andere Punkte zu vertheilen, nicht etwa, um den Matthäus, sofern er ursprünglich nicht Zusammengehörendes zusammengestellt hat, historisch zu berichtigen, sondern, da die Bergrede bei Lucas im Ganzen doch nur als ein Auszug aus der bei Matthäus genommen werden kann, aus dogmatischem Interesse. Ist es doch, wie wenn er diesen Gegensatz zu Matthäus auch äußerlich durch gewisse Nebenzüge hätte zu verstehen geben wollen. Geht Jesus bei Matthäus 5, 1. hinauf auf den Berg (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος), so geht er dagegen bei Lucas 6, 17. vom Berge herab (καταβὰς μετ' αὐτῶν), und während er bei Matthäus sich niedersetzt (καθίσαντος αὐτοῦ) und so auf einer Höhe sitzend spricht, steht er bei Lucas und spricht auf einer Ebene stehend (ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ). Wie man auch diesen äußern Umstand nehmen mag, daß die Bergrede bei Lucas, wenn auch nicht zu einer Thalrede (wie sie der sächsische Anonymus *) nennt), doch zu einer Feldpredigt geworden ist, in jedem Fall kann man in der ganzen Behandlung der Bergrede bei Lucas, gegenüber der Gestalt, die sie bei Matthäus hat, nur eine Degradation sehen.

Um die Bergrede aus dem Vordergrund, in welchem sie bei Matthäus steht, zurückzudrängen, hat Lucas das, was Matthäus, unmittelbar zur Bergrede forteilend, nur kurz erzählt, ausführlicher gegeben und mehreres, was bei Matthäus erst nachfolgt, vorgeschoben. Um den Eindruck, welchen die Bergrede machen soll, auf keine Weise zu schwächen, hat Matthäus vor derselben über Reden und Thaten Jesu nichts berichtet, was die Aufmerksamkeit der Leser in höherem Grade in Anspruch nehmen könnte. Anders ist es bei Lucas. Er läßt Jesum sogleich in Kapernaum und Nazareth als Lehrer und Wunderthäter sehr bedeutungsvoll auftreten. Selbst die Erwählung der drei ausgezeichnetsten Jünger Jesu, des Petrus, Jakobus und Johannes, welche doch für Matthäus besonderes Interesse haben mußte, ist von Lucas ausführlicher erzählt als von Matthäus. Wollte man dieß etwa als einen Beweis gegen die Voraussetzung einer besondern Tendenz bei Lucas geltend machen, so sehe man nur, wie Lucas selbst dafür gesorgt hat, einen solchen

*) A. a. O. S. 47 f.

Beweis zu entkräften. Die Berufung jener drei Jünger ist eines der das erste Auftreten Jesu bezeichnenden Hauptmomente. Lucas schließt sich hier an Matthäus an, und da er keine Ursache hat, hier so wortkarg zu seyn, wie Matthäus, so erzählt er sie mit allem, was die evangelische Tradition ihm darbot, aber auch mit dem Vorbehalt, der günstigen Meinung von jenen drei Jüngern, zu welcher ihre Berufung auch nach seiner evangelischen Geschichte berechtigen könnte, ein bedeutendes Gegengewicht entgegenzusetzen. Derselbe vorzugsweise den Zwölf gewidmete Abschnitt (4 — 9, 50.), welcher mit der Berufung jener drei beginnt, enthält eine eben diese speciell betreffende Scene, deren Absichtlichkeit zu klar am Tage liegt, als daß man sie in Abrede ziehen könnte. Die Erweckung der Tochter des Jairus erzählt auch Matthäus 9, 18 f., Lucas aber weicht von der Erzählung des Matthäus darin sehr bedeutend ab, daß er zuerst den Petrus und dann die drei Jünger auf eine eigene Weise dabei betheiligt seyn läßt. Es kann nicht als Beweis eines mit der Größe Jesu sehr vertrauten, oder auch nur von der Ehrfurcht gegen ihn tiefer durchdrungenen Sinnes angesehen werden, daß Petrus, als Jesus auf dem Wege in das Haus des Jairus im Gedränge des Volks von einer Frau berührt wurde, und fragte, wer ihn berührt habe, in seinem und der Uebrigen Namen Jesu mit den Worten widersprach: *Ἐπίστατα, οἱ ὄχλοι συνέχυσί σε καὶ ἀποθλίβυσι, καὶ λέγεις, τίς ὁ ἁψάμενός μυ;* worauf Jesus mißbilligend erwiedert: es habe ihn jemand berührt, er wisse es, da eine Kraft von ihm ausgegangen sey. Noch auffallender ist, was im Hause des Jairus geschah. Jesus ließ niemand hineintreten als den Petrus, Johannes und Jakobus und den Vater und die Mutter des Mädchens. Alle weinten und beklagten das Mädchen. Als Jesus sagte: weinet nicht, sie ist nicht gestorben, sondern schläft, verlachten sie ihn, weil sie wußten, d. h. besser als Jesus wissen wollten, daß sie gestorben sey. Er selbst aber trieb alle hinaus 8, 51 f. Wer sind hier die Jesum Verlachenden und von ihm Hinausgetriebenen? Offenbar sind auch die genannten drei Jünger unter ihnen, welche demnach hier, ungeachtet sie doch schon längere Zeit in der näheren Verbindung mit Jesu gewesen waren, nur einen neuen Beweis ihrer geistigen Unfähigkeit gaben.

Auf 5, 1 — 11. folgen bis zur Bergrede und der ihr vorangehenden Erwählung der Zwölf Erzählungen, welche, wenn auch nicht wörtlich gleichlautend, doch ihrem geschichtlichen Inhalt nach durchaus parallel mit der evangelischen Geschichte des Matthäus sind Luc. 5, 12—14. (Matth. 8, 1—4.);

5, 17—25. (Matth. 9, 1—8.); 5, 27—32. (Matth. 9, 9—13.); 5, 33—38. (Matth. 9, 14—17.)*); Luc. 6, 1—5. (Matth. 12, 1—8.); 6, 6—11. (Matth. 12, 9—14.). Lucas schließt sich hier, wenn auch die Verbindung der einzelnen Theile eine andere ist, so genau an Matthäus an, daß man, um sich seine Anordnung zu erklären, im Grunde nur fragen kann, warum er einzelne Stücke bei Matthäus übergangen hat. So hat er nun die bei Matthäus 8, 5. auf die Heilung des Aussätzigen folgende Heilung des Sohns des Hauptmanns in Kapernaum übersprungen, weil sich ihm diese Erzählung ohne Zweifel mit Rücksicht auf das Urtheil Jesu über den Glauben Israels für eine spätere Stelle besser zu eignen schien. Matth. 8, 14—17. fehlt, da es wahrscheinlich schon Luc. 4, 38. anticipirt ist. Da die bei Matthäus folgenden drei Stücke 18—22. 23—27. 28—34. bei Lucas zwar in diesem Zusammenhang fehlen, später aber von ihm nachgeholt werden 9, 57 f. 8, 22 f. 8, 28 f., so kann dieß auch nur aus dem Grunde geschehen seyn, daß sie ihm später passender zu stehen schienen. In demselben Zusammenhang wie bei Matthäus (9, 1—17.) folgt nun bei Lucas 5, 17—38. in welchem Abschnitt besonders auffallen muß, daß der im Matthäusevangelium Matthäus genannte Zöllner von Lucas Levi genannt wird, eine Differenz, welche wie die Verwandlung der Bergrede in eine Thalrede, ebenso gut für sehr absichtlich als für blos zufällig gehalten werden kann. Die bei Matthäus 9, 18. folgende Todtenerweckung hat Lucas gleichfalls, nur erst 8, 40 f., hier aber mit den schon bemerkten, die drei Jünger betreffenden Differenzen, und eben diese eigenthümlichen, ganz aus der Tendenz des Evangeliums hervorgegangenen Züge, welche mit der Erzählung verbunden worden sind, geben

*) Je genauer Lucas Kap. 5. dem Matthäus folgt, desto auffallender ist der dem Lucas eigenthümliche Zusatz V. 39: καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν — ἐστίν. De Wette bemerkt, dieser Zusatz widerstrebe der Auffassung des vorhergehenden Gleichnisses, wornach der neue Wein die neue Lehre Christi bezeichnen solle. Der Erklärung, welche in den Worten den ironischen oder entschuldigenden Gedanken finde: an der neuen Lehre finde man keinen Geschmack, stehe entgegen, daß der alte Wein wirklich besser sey, und allgemein dafür gelte; man könne daher in beiden Gleichnissen nur den allgemeinen Gedanken der Unzweckmäßigkeit finden. Dann wäre aber das Bild selbst unzweckmäßig gewählt, da es zu nahe liegt, unter dem neuen Wein die Lehre Jesu zu verstehen. Daher möchte doch der sächsische Anonymus Recht haben (S. 213), der Zusatz habe eine offenbar spitzige Beziehung auf die Zähigkeit der Judenchristen im Festhalten des alten Buchstabens. Es spricht sich so auch in dieser Stelle die paulinische Tendenz des Evangeliums aus.

auch darüber Aufschluß, warum sie Lucas aus der frühern Stelle bei Matthäus an diese spätere versetzt. War es nämlich bei dieser Erzählung von ihm darauf abgesehen, jene drei Jünger in einem so ungünstigen Licht erscheinen zu lassen, so fiel der ihnen bei dieser Gelegenheit gemachte Vorwurf weit schwerer auf sie, wenn sie schon längere Zeit in dem vertrautesten Umgang mit Jesu gelebt, die Beweise seiner messianischen Bestimmung vor Augen gehabt, sogar schon eine Todtenerweckung gesehen hatten, als wenn sie, wie dieß der Fall gewesen wäre, wenn Lucas jene Erzählung schon Kap. 5 eingerückt hätte, noch weit weniger Gelegenheit gehabt hatten, ihren Sinn für das richtige Verständniß der Worte und Werke Jesu zu bilden. Da der bei Matthäus 9, 27 — 34. weiter folgende Abschnitt zu unbedeutend und sein Inhalt mit andern ähnlichen Erzählungen zu verwandt ist, als daß sein Fehlen bei Lucas befremden könnte, da ferner die Verse Matth. 9, 35 — 38. nur den Uebergang machen auf die Geschichte der Aussendung der zwölf Jünger, diese selbst aber, so wie die auf den Täufer Johannes sich beziehende Rede Jesu Matth. Kap. 11 ohnedieß bei Lucas vor der Bergrede ihre Stelle nicht finden konnte, so lag, wenn er überhaupt der Bergrede noch etwas vorangehen lassen wollte, das Nächste für ihn erst im zwölften Kapitel des Matthäus. In den Inhalt dieses Kapitels greift er daher schon jetzt hinüber, indem er die Erzählung von den beiden Sabbathhandlungen Jesu Matth. 12, 1 — 14. hier einrückt 6, 1 — 11., nur mit dem Unterschied, daß er den Ausspruch Jesu Matth. 12, 11. sich für eine spätere Stelle 14, 5. vorbehielt.

Nun erst folgt bei Lucas 6, 20 f. die Bergrede selbst, nachdem er derselben noch die Erwählung der zwölf Apostel vorangestellt hat 6, 12 f. Bei Matthäus ist diese nirgends ausdrücklich erwähnt, er spricht 10, 1. nur von ihrer Aussendung. Nicht ohne Grund setzt aber Lucas, selbst dem Matthäus zufolge, voraus, daß der Bergrede die Berufung der zwölf Apostel vorhergegangen seyn müsse. Hat die Bergrede die große Bedeutung einer messianischen Inaugurationsrede, die sie bei Matthäus haben soll, so muß sie auch eine nähere Beziehung auf die zwölf Apostel, als die Hauptorgane zur Ausführung des messianischen Plans Jesu, haben; sie mußte zugleich eine Instruktionsrede für die Apostel seyn, um sie über ihren Beruf und ihre ganze Stellung in der Welt zu orientiren. Bei Matthäus ist diese Bedeutung der Bergrede dadurch angedeutet, daß er, während die ihm nachfolgende Volksmenge sich vor ihm sammelt, seine eigentlichen Jünger, zu welchen die zuvor genannten drei gehören, deren Berufung dem Matthäus zugleich auch für die

der übrigen zu gelten scheint, näher zu Jesu herantreten und einen engeren Kreis um ihn bilden läßt (5, 1.), woraus sich von selbst erklärt, wie so Manches in dem Inhalt der Bergrede eine speciellere Beziehung auf die Jesu zunächst stehenden Jünger haben konnte. Wenn nun aber Lucas, ungeachtet er ausdrücklich die zwölf Apostel unmittelbar vor der Bergrede von Jesu berufen werden läßt, in den Inhalt derselben, wie er ihn gibt, nichts von allem demjenigen aufgenommen hat, was bei Matthäus eine solche speciellere Beziehung haben zu müssen scheint, so kann dieß nur in demselben Interesse geschehen seyn, in welchem er der Bergrede in der Form, die sie bei Matthäus hat, auch die ihren eigentlichen Mittelpunkt bildenden Aussprüche Jesu entzogen hat. Es ist deutlich zu sehen, daß sie in der Auffassung des Lucas der Auktorität der zwölf Apostel ebenso wenig als der des Gesetzes zur besonderen Stütze dienen soll. Nachdem so der Rede ihr eigentlicher Kern ausgeschnitten und ihr schon dadurch die centrale Bedeutung, die sie bei Matthäus hat, beinahe ganz genommen ist, stellt sich das Uebrige als ein die Rede in der Gestalt, die sie bei Matthäus hat, so viel möglich zusammenziehender, Einzelnes da und dort modificirender Auszug dar, bei welchem der Verfasser die Absicht gehabt zu haben scheint, hier nur so viel zu geben, als nöthig ist, um der Rede die Bedeutung, die sie in der evangelischen Tradition hatte, nicht ganz zu nehmen, alles Andere aber für einen andern Ort vorzubehalten. Die Rede eröffnen, wie bei Matthäus, Makarismen, welche Lucas am ehesten beibehalten konnte, da sie ganz der sonst in seinem Evangelium ausgesprochenen Grundansicht entsprechen, nur hat er nicht nur die acht Makarismen auf vier reducirt, sondern auch schon in der Fassung derselben, noch mehr aber in den den Makarismen gegenübergestellten Anathematismen den Gegensatz von Armuth und Reichthum, des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, in schrofferer Weise ausgedrückt. Wo nun bei Matthäus die Rede, nach der Anrede an die Jünger, als das Salz der Erde und das Licht der Welt (V. 13—16.), auf ihr eigentliches Thema übergeht (V. 17), die Versicherung Jesu, nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen zu seyn (sofern von ihm eine strengere Achtung des Gesetzes als von den Schriftgelehrten und Pharisäern verlangt und an einer Reihe mosaischer Gebote gezeigt wird, wie man, statt sich an den bloßen Buchstaben zu halten, in den Geist des Gesetzes eindringen müsse (17—48), da fehlt alles dieß bei Lucas. Daß es fehlt, ist, wie Strauß bemerkt, ein entschiedenes Zeichen, daß die Bergrede bei Lucas Lücken hat, da in dem fehlenden Abschnitt der

Grundgedanke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angegeben ist, sondern auch die zerstreuten Aeußerungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lucas gibt, nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt finden, ebenso wenig wird nun aber auch nach allem Bisherigen ein Zweifel darüber seyn können, daß diese Lücke bei Lucas keine zufällige, sondern nur eine absichtliche und tendenzmäßige ist. Was bei Lucas nach den Anathematismen V. 27—39. folgt, ist parallel mit Matth. 5, 38 — 48., nur hat Lucas, wie, um consequent dabei zu bleiben, daß die Bergrede keine Beziehung auf das Gesetz gehabt habe, alles Antithetische, das der Bergrede bei Matthäus einen so bestimmten Charakter und eine so frische, natürliche Farbe gibt, abgestreift, und daher, was bei Matthäus die Gestalt einer Gesetzesreform im Gegensatz gegen die pharisäische Gesetzes-Auslegung hat, zu selbstständigen, sittlichen Vorschriften gemacht, in mehreren denselben Gedanken ausdrückenden Sätzen. So hat dieser Abschnitt, indem dabei auch noch V. 31. aus Matth. 7, 12., und V. 37 aus Matth. 7, 1., und V. 38. aus Matth. 7, 2. aufgenommen, und V. 36. an die Stelle der Vollkommenheit der Begriff der Barmherzigkeit gesetzt wurde, bei aller Identität des Inhalts ein anderes Aussehen erhalten. V. 39. 40. sind zwei parabolische Sprüche eingeschoben, welche bei Matthäus nicht in der Bergrede, sondern an einem andern Orte 15, 14. 10, 24. stehen. V. 41. 42. ist mit Ausnahme der Worte *αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθ. — βλέπον*, wörtlich aus Matth. 7, 3 f., und V. 43—45. schließt sich an Matth. 7, 16—20. so an, daß auch Matth. 12, 33—35. dazu gezogen ist. V. 46. ist Matth. 7, 21. und V. 47 bis 49. dem Schluß der Rede bei Matth. 7, 24 — 27. sichtbar nachgebildet. Daß der Mangel an Gedankenzusammenhang, woran die Bergrede bei Lucas nach dem einstimmigen Urtheil der Interpreten leidet, eine sehr natürliche Folge eines solchen auswählenden, von dem Einen zum Andern abspringenden Verfahrens ist, bedarf keiner weitern Bemerkung. Ebenso wenig aber läßt sich, da Lucas auch da, wo er von Matthäus abweicht, doch immer wieder an ihn sich anschließt, und ihm von Anfang bis zum Ende folgt, nur mit Auslassungen, deren Grund gerade an der Hauptstelle klar vor Augen liegt, seine Abhängigkeit von Matthäus verkennen.

Zwischen der Bergrede und der Aussendung der Zwölf, in den beiden Kapp. 7. und 8., folgt eine Reihe von Abschnitten, welche mit Ausnahme von zwei Erzählungen, der von der Erweckung des Jünglings in Nain 7, 11—17.,

und von der Salbung Jesu durch ein Weib 7, 36—56., wozu dann auch noch die ersten Verse Kap. 8. über das Umherreisen Jesu in Galiläa kommen, sonst durchaus ihre Parallelen bei Matthäus haben.

Da Lucas die Heilung des Aussätzigen, mit welcher Matth. 9, 5 f. die Heilung des Sohns des Hauptmanns in Kapernaum verbindet, schon 5, 12—14. gegeben hat, an dieser Stelle aber auf die bei Matthäus mit ihr verbundene Erzählung deßwegen noch nicht übergehen konnte, weil das tadelnde Wort, das Jesus in dem dem Glauben des heidnischen Hauptmanns ertheilten Lob über den Unglauben Israels aussprach, an jener Stelle, wo Jesus bei Lucas noch nicht einmal die Bergrede gehalten hatte, offenbar noch nicht ebenso an seinem Orte war, wie bei Matth. 8, 5 f., wo diese Erzählung auf die Bergrede folgt, so nimmt er jetzt, indem er hier den Hauptmann von Kapernaum auftreten läßt, nur den früher abgebrochenen Faden der evangelischen Geschichte des Matthäus wieder auf. Das Nächste, was sodann gleichfalls aus Matthäus genommen ist, ist die Botschaft des Täufers an Jesus, und die von Jesus aus dieser Veranlassung über den Täufer gehaltene Rede. Der Inhalt der Kapp. 8— 11. bei Matthäus war von ihm schon größtentheils erschöpft, schon deßwegen lag es ihm nahe, auf das den Täufer betreffende Stück Matth. 11, 2 f. überzugehen, wobei ihn auch die Verwandtschaft mit der voranstehenden Erzählung vom Hauptmann geleitet zu haben scheint. Wie diese Erzählung für ihn wegen des in ihr von Jesu gerügten jüdischen Unglaubens besonderes Interesse haben mußte, so war ja auch die Rede Jesu über den Täufer zugleich eine Strafrede an das Volk. Diesen Charakter würde sie freilich weniger haben, wenn anzunehmen wäre, daß Luc. 7, 29—35. in dem sogenannten marcionitischen Evangelium gefehlt habe. Diese Annahme ist jedoch nicht begründet, und wenn man auf den Zusammenhang der Stelle sieht, nicht einmal wahrscheinlich, obgleich freilich die den Uebergang bildenden Verse 29 und 30. nicht ganz klar sind. Zwischen den beiden mit Matthäus parallelen Abschnitten steht die dem Lucas eigene Erzählung über den Jüngling von Nain, welche, da er die von Matthäus 9, 18 f. erzählte Todtenerweckung sich für eine spätere Stelle vorbehalten hat, hier augenscheinlich deßwegen eingerückt worden ist, um das *νεκροὶ ἐγείρονται* in der folgenden Rede Jesu 7, 22. nicht ohne einen faktischen Beleg zu lassen. An die Rede über den Täufer reiht sich weiter an die nur dem Lucas eigene Erzählung von der Salbung Jesu durch ein Weib, bei einem im Hause eines Pharisäers gehaltenen Gastmahl 7, 36—56. Daß Lucas diesem Stück gerade hier seine Stelle gegeben hat, kann nur aus

seiner Beziehung zu den beiden vorangehenden Haupterzählungen erklärt werden. An die Rede über den Täufer schließt sich die größtentheils gleichfalls aus Reden Jesu bestehende Erzählung nicht unpassend an, da Jesus an dem Pharisäer, welcher an seinem Benehmen gegen die Frau so großen Anstoß nahm, denselben Mangel an Empfänglichkeit, und einer in den Zweck seiner Sendung eingehenden Aufnahme rügt, wie zuvor an dem Volk. Ebenso gehört sie aber auch mit der Erzählung von dem Hauptmann in Kapernaum unter denselben Gesichtspunkt zusammen, da sie in der ganzen Art und Weise, wie die Frau sich hier zeigt, ein ebenso ausgezeichnetes Beispiel einer mit unbedingtem Vertrauen Jesu ergebenen Gesinnung vor Augen stellt, wie jene Erzählung in dem Hauptmann von Kapernaum, in gleichem Contrast mit dem sonstigen, so gewöhnlichen Verhalten gegen Jesus von Seiten des Volks überhaupt und der Pharisäer insbesondere. Und wie der Hauptmann schon als Heide, Israel gegenüber (7, 9.), für den paulinischen Verfasser des Evangeliums besonderes Interesse haben mußte, so ist es bei beiden der Glaube, welcher hier in seiner vollen Kraft und Bedeutung hervortritt, und zwar bei der Frau ganz der die Vergebung der Sünden bedingende, durch Liebe thätige Glaube im paulinischen Sinn. Daß überhaupt die von Lucas in diesen beiden Kapiteln zusammengestellten Erzählungen beides in sich darstellen sollen, sowohl die Anerkennung und Aufnahme, die er bei Einzelnen fand, als auch die bei der Mehrheit überwiegende Unempfänglichkeit und Verwerfung, möchte auch aus der schon hier aus Matth. 13, 1 f. aufgenommenen Parabel vom Sämann zu ersehen seyn. Die Parabel zeigt so anschaulich, daß unter so Vielen immer nur Wenige den rechten Sinn für die Worte Jesu haben, aber das Eigene ist, daß der paulinische Verfasser nicht einmal die Zwölf als solche gelten lassen will, welche unter diese wenige Auserwählte gehören. Absichtlich scheint er sie hier immer im Auge zu haben (vgl. 8, 1.), um an ihnen selbst alles nachzuweisen, was Jesu eine Ursache zur Unzufriedenheit gibt. Vergleicht man die beiden Darstellungen der Parabel bei Matthäus und Lucas, so knüpft sich bei Matthäus 13, 10. an die Parabel die Frage der Jünger an, warum Jesus in Parabeln rede? Jesus gibt ihnen zur Antwort: „Euch ist gegeben, zu wissen die Geheimnisse des Himmelreichs, jenen aber ist es nicht gegeben. Denn wer hat, dem wird gegeben werden, bis zum Ueberfluß, wer aber nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen werden. Deßwegen rede ich in Parabeln zu ihnen, weil Sehende nicht sehen, und Hörende nicht hören, noch verstehen.“ Sollen diese Worte nicht den Sinn haben, den sie unmöglich haben können, die para-

bolische Form solle absichtlich den Sinn der in der Parabel enthaltenen Lehre verhüllen, so können sie nur so genommen werden: Weil es solche gibt, die mit sehenden Augen nichts sehen und mit hörenden Ohren nichts hören, so dient die parabolische Form dazu, die geistige Fähigkeit und Unfähigkeit derer, die belehrt werden sollen, zu prüfen. Auch die Jünger wußten nicht sogleich, was die Parabel zu bedeuten habe, es mußte ihnen ja erst eine Erklärung der Parabel gegeben werden, aber daß sie überhaupt fragten, die Einsicht hatten, das von Jesu Vorgetragene sey eine Parabel, die nicht wörtlich genommen werden dürfe, sondern etwas Anderes bedeute, was erst erfragt und erforscht werden müsse, dadurch gaben sie den Beweis, daß sie einen höheren Grad geistiger Fähigkeit und Empfänglichkeit hatten, als die Andern, welche die Parabel ohne eine Ahnung des in ihr enthaltenen Sinnes vernahmen. Die Letztern sind also die, die mit sehenden Augen nichts sehen, und mit hörenden Ohren nichts hören und nichts verstehen, aber auch die, welche, weil sie nichts haben, auch das, was sie haben, verlieren, sofern ihr Mangel an geistiger Fassungskraft die Ursache ist, daß die Parabel, obgleich sie auch ihnen gegeben ist, ohne allen Nutzen für sie ist, für sie verloren geht. Wer aber so viel geistige Fähigkeit hat, daß er eine Parabel als das, was sie ist, erkennt, durch sie nach ihrem Sinn zu fragen veranlaßt wird, der erhäl. auch die richtige Einsicht in den Sinn der Parabel, er wird in die Geheimnisse des Himmelreichs eingeweiht. Die parabolische Form des Vortrags dient somit dazu, daß sich an ihr die beiden Klassen der Empfänglichen und Unempfänglichen von einander scheiden. Während auf die Einen die den Mangel eines geistigen Bewußtseyns ausdrückende Stelle aus Esaias angewandt wird, werden dagegen die Jünger selig gepriesen, daß ihre Augen sehen und ihre Ohren hören, und unter Voraussetzung eines solchen, für die Wahrheit geöffneten Sinnes wird ihnen nun auch von Jesus die Deutung der Parabel gegeben. Die Darstellung des Lucas weicht darin ab, daß er die Jünger nicht nach dem Zweck des parabolischen Vortrags überhaupt, sondern sogleich nach dem Sinn der erzählten Parabel fragen läßt, und die von Jesu gegebene Antwort noch leichter so mißverstanden werden kann, wie wenn Parabeln absichtlich denen, die nicht dazu bestimmt sind, die Geheimnisse des göttlichen Reichs zu wissen, die Wahrheit verhüllen sollen (vgl. V. 10.: *τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες* ꝛc.); die Hauptsache aber ist, daß Lucas, ungeachtet auch er Jesum zu den Jüngern sagen läßt: *ὑμῖν δέδοται, γνῶναι τὰ μυςήρια τῆς βασιλείας τȣ̃ θεȣ̃*, der Deutung der Parabel noch die V. 16—18. beifügt. Man vermißt hier

einen bestimmtern Zusammenhang, und beruft sich daher auf diese Stelle als einen Beleg für die Erscheinung, welche bei Lucas besonders häufig sich wiederhole, daß nämlich in dem Zwischenraum zwischen zwei selbstständigen Reden oder Erzählungen mehrere vereinzelte Gnomen zusammengeworfen seyen. So sey also hier die Gnome vom nicht zu bergenden Lichte wegen einiger innern Verwandtschaft mit der Parabel eingefügt; dann, weil in dieser Gnome der Gegensatz vom Verbergen und offen Hinstellen vorgekommen, sey dem Referenten die sonst heterogene Rede vom Offenbarwerden alles Verborgenen eingefallen, worauf ohne Zusammenhang mit dieser, aber wieder in einiger Beziehung mit der Parabel der Ausspruch: wer hat, dem wird gegeben, hinzugesetzt sey *). So wären allerdings diese Sätze in eine sehr zufällige Verbindung mit einander gekommen. Allein die Zusammenhangslosigkeit hebt sich, sobald man sie auf die Jünger bezieht und sie so nimmt, wie sie auch de Wette richtig erklärt: die Jünger sollen recht hören, damit sie andern ihr Licht leuchten lassen können, denn das Evangelium sey nun einmal dazu bestimmt, offenbar zu werden. Nur übersehe man dabei nicht, in welchem tadelnden Sinne der Verfasser des Evangeliums Jesum hier diese Worte an die Jünger richten läßt, wenn dieselbe Sentenz, durch welche bei Matthäus von den Jüngern, als den geistig Fähigen, die Unfähigen unterschieden werden, hier den Jüngern selbst eingeschärft wird: *ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν* (auch dieses *δοκεῖ ἔχειν* für das *ἔχει* bei Matthäus ist bezeichnend) *ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.* Die Worte V. 16. weisen auf die Bergrede zurück. Während aber bei Matthäus 5, 14. zur Auszeichnung der Jünger gesagt wird, sie sollen als das Licht der Welt ihr Licht leuchten lassen, können sie in der Wendung, die ihnen hier gegeben ist, und im ganzen Zusammenhang der Stelle nur als eine Aeußerung der Unzufriedenheit genommen werden. Es ist, wie wenn der Evangelist im Hinblick auf das hohe, den Jüngern in der Bergrede gegebene Prädikat, und ihre Seligpreisung bei Matthäus, in Folge ihrer wegen der Parabel gemachten Frage, sagen wollte: Hiemit habe ich euch den Sinn der Parabel erklärt, da ihr als die Wissenden, die ihr seyn sollet, die Geheimnisse des göttlichen Reichs verstehen müßt, wenn ihr aber dem Zweck, welchen ich bei eurer Erwählung gehabt habe, in euch ein für Andere leuchtendes Licht anzuzünden, weil ja das Evangelium nicht verborgen bleiben kann, sondern offenbar werden muß, nicht besser entsprechet, als bisher, so ist zwischen euch und denen, welchen es an der rechten Empfänglichkeit für die Geheimnisse des göttlichen Reichs

*) Strauß, Leben Jesu I. S. 644.

fehlt, kein großer Unterschied, und ihr seyd ungeachtet der Meinung, die ihr als von mir berufene Apostel von euch selbst haben möget, doch nicht meine wahren Apostel. Offenbar geht *ὐδεὶς δὲ* u. s. w. V. 26. auf das V. 10. von den Aposteln in ihrem Unterschied von den Andern Gesagte zurück, um ihnen das, was sie der Idee nach sein sollen, und der Idee gemäß auch in der Wirklichkeit seyn müssen, ihnen vorzuhalten, und sie somit auch an das zu erinnern, was sie noch nicht waren. Die drei Verse können daher nur eine solche antithetische Beziehung auf die Zwölf haben, und die Richtigkeit dieser Auffassung ist um so weniger in Zweifel zu ziehen, da wir den Evangelisten auch in der unmittelbar folgenden, im ursprünglichen Evangelium noch enger an das Vorhergehende sich anschließenden kleinen Erzählung von dem Besuch der Mutter und der Brüder Jesu dieselbe Tendenz verfolgen sehen. Wie schon aus den VV. 16—18 die Folgerung zu ziehen ist: die wahren Jünger Jesu sind nur die, die recht hören, seine Worte recht verstehen, so wird derselbe Gedanke V. 19—21. nur in anderer Form so ausgedrückt: die wahren Verwandten und Angehörigen Jesu sind *οἱ τὸν λόγον τῦ Θεῦ ἀκὐοντες καὶ ποιῦντες.* Hat nun der Evangelist schon in dem Vorangehenden ein solches *ἀκὐειν* den Zwölf nur als die Idee entgegengehalten, die sie in sich erst realisiren sollen, so gibt er hier noch deutlicher zu verstehen, daß ihm die Zwölf nicht so schlechthin *οἱ τὸν λόγον τῦ Θεῦ ἀκὐοντες καὶ ποιῦντες* sind. Es ist auch diese Erzählung, welche bei Matthäus 12, 46—50. der Parabel vom Sämann voransteht, aus dem Matthäus-Evangelium herübergenommen, auch die in unserem Lucas jetzt fehlenden Worte bei Matthäus 12, 48.: *τίς ἐςιν ἡ μήτηρ μυ, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μυ;* stunden ja ursprünglich gleichfalls im Texte des Evangeliums. Je conformer aber so die eine Darstellung der andern ist, um so mehr muß die dabei gleichwohl stattfindende Differenz auffallen. Bei Matthäus heißt es unmittelbar nach jenen Worten: *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτῦ ἐπὶ τὺς μαθητὰς αὐτῦ εἶπεν· ἰδὐ ἡ μήτηρ μυ καὶ οἱ ἀδελφοί μυ. Ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τῦ πατρός μυ ἐν ὐρανοῖς, αὐτός μυ ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐςίν.* Bei Lucas dagegen erwiedert Jesus auf die Nachricht, daß seine Mutter und seine Brüder gekommen seyen und ihn sehen wollen: *τίς ἐςιν ἡ μήτηρ μυ, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μυ; μήτηρ μυ καὶ ἀδελφοί μυ, ὗτοι εἰσὶν οἱ τὸν λόγον τῦ Θεῦ ἀκὐοντες καὶ ποιῦντες.* Es fehlt also bei Lucas gerade das, was bei Matthäus so bedeutungsvoll ist, daß er seine Jünger als die den Willen seines Vaters Befolgenden auch für seine wahren Verwandten erklärt

hat. Warum hat wohl Lucas dieß weggelassen? Aus keinem andern Grunde, als nur deßwegen, weil die Jünger, von welchen dieß bei Matthäus gesagt ist, und von welchen es auch bei Lucas allein verstanden werden könnte, die Zwölf sind, welchen Lucas eine solche Identität mit dem Sinn und der Person Jesu nicht zugestehen wollte.

Hat man sich einmal so weit über die Tendenz des ursprünglichen Lucas-Evangeliums orientirt, so kann die Leichtigkeit, mit welcher sich alles, was in denselben Zusammenhang gehört, demselben Gesichtspunkt unterordnet, oder die Consequenz, mit welcher sich die aufgestellte Ansicht durchführen läßt, nur als eine evidente Bestätigung derselben angesehen werden. Dieß ist bei den drei folgenden Erzählungen, welche noch zu demselben Abschnitt gehören, der Fall. Auch sie haben ihre Parallelen bei Matthäus (8, 23—27. 28—34. 9, 18—26), und stimmen in ihrem Inhalt mit der Darstellung des Matthäus so genau überein, daß sie in jedem Falle nur für eine weitere Ausführung derselben Erzählungen gehalten werden können, und doch welche eigenthümliche Bedeutung haben sie schon durch den Zusammenhang, in welchem sie bei Lucas stehen, und durch die in sie aufgenommenen Züge erhalten! Auch sie schildern, wie wenig in dem jüdischen Kreise, in welchem Jesus zuerst wirkte, und selbst bei den ihn zunächst umgebenden Jüngern die Fähigkeit vorhanden war, ihn zu verstehen und zu begreifen, und sich überhaupt eine seinem Wesen entsprechende Vorstellung von ihm zu bilden. Es sind drei Begebenheiten, bei welchen Jesus sich in der ganzen Größe seines Wesens zeigte, als er den Sturm auf dem See stillte (8, 22—25), als er aus dem besessenen Gadarener die Dämonen austrieb (26—39), und als er die Tochter des Jairus vom Tode erweckte (40—56). Welchen Eindruck machten aber diese Wunderthaten? Ihre Wirkung ist nur Furcht (φοβηθέντες ἐθαύμασαν V. 25., ἐφοβήθησαν V. 35., φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο V. 37), Entsetzen (ἐξέστησαν V. 56), ein unheimliches Gefühl, bei welchem es denen, die in seiner Nähe sind, nicht wohl ist, weßwegen ihn die Gadarener baten, sich von ihnen zu entfernen. Wenn es auch bei Einzelnen, wie bei Jairus und der blutflüssigen Frau, nicht an Beweisen des Glaubens und Vertrauens fehlte, so war doch die Aufnahme, die er im Ganzen fand, eine sehr unbefriedigende. Darüber kann man sich nicht wundern, da Jesus hier noch ganz innerhalb seines jüdischen Wirkungskreises sich befand. Daß aber selbst seine Jünger ihn so wenig zu fassen und zu verstehen wußten, so wenig eine Ahnung von seinem wahren Wesen hatten (ἐθαύμασαν λέγοντες πρὸς ἀλλήλους, τίς ἄρα οὗτός ἐστιν u. s. w. V. 25), daß

selbst die drei Vertrautesten unter ihnen sich auf eine Weise gegen ihn benahmen, durch die er sich veranlaßt sah, sie sogar von sich hinwegzuweisen (V. 53. 54), dieß ist das Hauptmoment, auf dessen Hervorhebung die ganze Darstellung unsers Evangelisten hinzielt. Wie hätte er sonst die drei Ausgezeichnetsten unter ihnen, in einer von der des Matthäus so abweichenden Darstellung, in einer Situation erscheinen lassen können, welche ganz darauf angelegt zu seyn scheint, ein nachtheiliges Licht auf sie fallen zu lassen? Und in diesem so ungünstigen Lichte erscheinen die Koryphäen der Zwölf, in ihnen also die sämmtlichen Zwölf, unmittelbar vorher, ehe Jesus sie zusammenberief, um sie ausgerüstet mit der Macht über alle Dämonen zur Verkündigung des Reichs Gottes und zur Heilung der Kranken auszusenden (9, 1 f.). Es läßt sich voraus erwarten, mit welchem Erfolg dieß geschehen konnte, und der Evangelist hat dieß auch so deutlich zu verstehen gegeben, als nur immer möglich war, ohne den Zwölf zu unmittelbar zu nahe zu treten, und sich in einen zu offen ausgesprochenen feindlichen Gegensatz zu ihnen zu setzen *).

Ueber die beiden nun folgenden Abschnitte, die Aussendung der Zwölf, und das Gegenstück, die Aussendung der Siebenzig, die beiden Abschnitte, in deren Gegensatz man sich vor allem hineinstellen muß, um den Hauptgesichtspunkt zu gewinnen, aus welchem überhaupt die evangelische Geschichte des Lucas aufzufassen ist, ist, da sie eben deßwegen schon früher erörtert werden mußten, hier nichts hinzuzufügen, als daß dasselbe Verhältniß unseres Evangeliums zu dem des Matthäus, das sich aus der bisherigen Untersuchung ergibt, sich auch in ihnen zeigt. Lucas gibt nicht nur denselben geschichtlichen Stoff wie Matthäus, sondern hält sich im Ganzen auch an dieselbe von Matthäus befolgte Ordnung, nur folgt er ihr eklektisch, da der Plan seiner Composition, wie wir ihn schon kennen gelernt haben, es mit sich brachte, manches vorerst liegen zu lassen, was erst später seine Stelle bei ihm finden konnte, und eben deßwegen auch immer wieder vorzugreifen. So kann daher hier, 9, 1 f., jetzt erst die Matth. 10, 1 f. erzählte Aussendung der Zwölf folgen, wobei sich deutlicher als irgendwo zeigt, wie Vieles er für seinen Zweck ausscheidet, um an einem andern

*) Bemerkenswerth ist auch der in diesen Kapiteln 5—9 in der Anrede der Zwölf an Jesus so oft gebrauchte Ausdruck ἐπιστάτης. Man vgl. 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. vergl. auch 17, 13. Im Unterschied von dem für den christlichen Sprachgebrauch sanktionirten κύριος kann der dem Lucas eigene Ausdruck nur ein Verhältniß bezeichnen, in welchem die Zwölf Jesu, als einem ihnen noch innerlich fremden Gebieter, wenn nicht in knechtischer Furcht, doch in scheuer Ehrfurcht gegenüberstanden.

Orte davon Gebrauch zu machen. Da so der übrige Inhalt von Kap. 10 hinwegfällt, Kap. 11, 1—19. 12, 1—14 schon benützt ist, der weitere Hauptinhalt von Kap. 12 für eine spätere Stelle besser zu passen schien, die Parabel vom Sämann Matth. 13, 1—23 nebst dem kleinen Abschnitt 12, 46—50 gleichfalls schon aufgenommen war, die Parabel vom Unkraut und ihre Erklärung nebst einigen kleineren Parabeln Matth. 13, 24 f. bei Lucas überhaupt fehlt *), so geht nun seine Erzählung mit Uebergehung einiger kleineren, anderswo untergebrachten Stücke, nach derselben Methode zu Matth. Kap. 14 fort. Luc. 9, 7—17 ist parallel mit Matth. 14, 1—21. Es tritt nun aber eine größere Lücke ein, da Lucas mit Ueberspringung alles desjenigen, was bei Matth. 14, 22 — 16, 12 steht, 9, 18 sogleich auf Matth. 16, 13 f. übergeht. Da in dieser Lücke Stücke ausgefallen sind, welche Lucas nicht blos hier übergeht, sondern überhaupt nicht aufgenommen hat, so kann man mit Recht fragen, warum er, wenn er bisher seinem Vorgänger so methodisch folgte, hier nun auf einmal so Vieles von demselben fallen ließ? Diese Auslassungen, so wie die früheren in Betreff der Parabeln Matth. Kap. 13, lassen sich zwar nicht vollständig erklären, aber doch so weit, daß sie nicht nur keine Einwendung gegen den bisher vorausgesetzten Plan seiner Composition begründen können, sondern vielmehr zur Bestätigung desselben dienen. Am wenigsten kann die Weglassung der Parabeln bei Matthäus Kap. 13 befremden, da es überhaupt seine Absicht nicht seyn konnte, den ganzen Inhalt des Matthäus-Evangeliums in das seinige aufzunehmen. Sollte sein Evangelium ein von dem des Matthäus verschiedenes seyn, so mußte er auch Manches übergehen, was am einfachsten bei Parabeln geschehen konnte. Zugleich scheint es nicht in seinem Plane gelegen zu seyn, den ersten Haupttheil seines Evangeliums bis 9, 50., in welchem hauptsächlich die wunderthätige Wirksamkeit Jesu dargestellt werden sollte, mit einem reicheren Lehrinhalt auszustatten (auch die Parabel vom Sämann ist ja nur mit einer bestimmten Tendenz aufgenommen). Die Exposition des Lehrinhalts war erst für den zweiten Haupttheil des Evangeliums bestimmt, hier aber konnten jene Parabeln um so eher übergangen werden, da sie Lucas mit andern, ihm eigenthümlichen, zu ersetzen im Stande war. Was aber die

*) Die Nichtaufnahme des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Waizen erklärt der sächsische Anonymus a. a. O. S. 59 so: es habe bei Matthäus vielleicht gar eine Beziehung auf Paulus und sein Wirken, oder lasse doch eine solche Beziehung zu, indem Paulus von den Judenchristen leicht als der Feind angesehen werden mochte, der bösen Samen falscher Freiheitslehren unter den guten ihrer eigenen Lehren hineinstreue.

von Matth. 14, 22 an bei Lucas fehlenden Erzählungen betrifft, so wird bei der ersten, den Petrus betreffenden, die Ursache des Fehlens eben darin zu suchen seyn, daß sie sich so speciell auf den Petrus bezieht. Zwar erscheint Petrus auch hier noch nicht glaubensfest genug, aber es ist doch das von ihm Erzählte an sich schon eine große persönliche Auszeichnung, welche auch in seinem Evangelium zu erwähnen, Lucas kein besonderes Interesse haben mochte. Zudem ist dieser den Petrus speciell betreffende Vorfall so analog mit dem von Lucas schon 8, 22 erzählten Seeabentheuer der sämmtlichen Jünger, daß Lucas auch schon deßwegen seine besondere Erwähnung für überflüssig halten konnte. Weniger läßt sich das Uebergehen des Abschnitts über das Händewaschen der Pharisäer 15, 1—20 durch einen näheren Grund erklären; doch konnte Lucas die Quintessenz desselben auch schon durch den von ihm 6, 39 angeführten Spruch Matth. 15, 14 gegeben zu haben glauben; um so mehr aber leuchtet dann wieder die Weglassung des Abschnitts vom kananäischen Weibe 15, 21—28 von selbst ein. Denn wenn auch das Weib um ihres Glaubens willen geheilt wurde, so wurde doch die Handlung selbst, durch welche Jesus seine Hülfe auch einem Nichtjuden zu Theil werden ließ, von ihm selbst zu ausdrücklich als eine bloße Ausnahme bezeichnet, als daß dieß im Sinne des Lucas hätte seyn können. Ebenso wenig konnte er an einer Erzählung Gefallen finden, in welcher die Heiden Hunde genannt werden, die sich mit den von den Tischen ihrer Herren fallenden Brosamen zu begnügen haben. Daß endlich Lucas die beiden Abschnitte Matth. 15, 29—39. und 16, 1—4., in welchen im Grunde nur Früheres sich wiederholt (vgl. Matth. 14, 14 f. 12, 38), und das unbedeutende Stück über den Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer Matth. 26, 5—12 unberücksichtigt gelassen hat *), bedarf keiner weitern Bemerkung. Läßt sich demnach die bei unserem Evangelisten vorausgesetzte Methode auch in Hinsicht dieser Auslassungen rechtfertigen, so sehen wir ihn nun von 9, 18—50 um so enger an Matthäus sich wieder anschließen. V. 18—27 ist mit Matth. 16, 13—28 (nur die den Petrus betreffenden Verse 22. 23 sind wieder weggeblieben, so wenig sie zu Gunsten des Petrus lauten, aber wie wenn Lucas überhaupt dieses Specielle, Persönliche nicht liebte, fährt er V. 23 fort: ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας), V. 28—36 mit Matth. 17, 1—13. V. 37—45 mit Matth. 17, 14—23. und V. 46—48 (mit Uebergehung der gleichfalls den

*) Er faßt jedoch, wie den Abschnitt Matth. 15, 1—20 in dem Spruche Luc. 6, 39., ebenso Matth. 16, 5—12 in dem Sauerteig der Pharisäer, als dem Hauptbegriff, Luc. 12, 1 auf.

Petrus speciell betreffenden Erzählung vom Stater im Munde des Fisches) mit Matth. 18, 1—4. parallel.

Mit 9, 51. f. treten wir in den zweiten Haupttheil des Evangeliums, oder in diejenige Sphäre desselben ein, in welcher das eigenthümliche Princip seiner Composition auch in Hinsicht seines Verhältnisses zum Matthäus-Evangelium sich noch klarer und anschaulicher entwickelt. Der Verfasser unseres Evangeliums entlehnt sein historisches Material beinahe durchaus aus dem Matthäus-Evangelium, indem es aber seine Aufgabe war, dem judaisirenden Evangelium ein paulinisches entgegenzusetzen, vertheilt und verwendet er den gegebenen Stoff anders, doch würde dieß seiner evangelischen Geschichte noch keineswegs eine so durchgreifend andere Gestalt gegeben haben, wenn er nicht in den siebenzig Jüngern einen ganz neuen Faktor in die evangelische Geschichte eingeführt hätte, durch welchen er erst in einen bestimmten Gegensatz zu Matthäus sich setzen konnte. So geschah es, daß nicht nur die Siebenzig den Zwölf gegenübergestellt, sondern auch aus den dem ersten Haupttheil des Lukas-Evangeliums parallelen Abschnitten des Matthäus-Evangeliums so viel möglich in den zweiten herübergenommen, und gleichsam aus dem Boden des Judenchristenthums in den des paulinischen Christenthums verpflanzt, überhaupt der zweite Haupttheil mit allem ausgestattet wurde, was der Verfasser zur Bereicherung der evangelischen Geschichte beizutragen im Stande war. Einen sprechenden Beweis hievon sehen wir sogleich, wie schon gezeigt worden ist, sowohl in der für die Siebenzig bestimmten Instruktionsrede, als auch in der Rede, mit welcher Jesus sie bei der Rückkehr von ihrer ersten Aussendung empfing, K. 10. Wie geschickt weiß der Verfasser nun besonders bei der letztern Rede die früher von ihm übergangenen Stellen Matth. 11, 25—27. und 13, 16. 17. für seinen Zweck zu benützen, und wenn er unmittelbar darauf, zwar ausgehend von Matth. 22, 35. f., aber sogleich eine freiere Richtung nehmend, zwei Abschnitte einrückt (10, 30—37. und 38—42), welche unter den dem Lukas-Evangelium eigenthümlichen Stücken zu den schönsten gehören, so sehen wir auch hieraus sogleich sein angelegentliches Bestreben, diesen Theil seines Evangeliums zum Kern und Mittelpunkt der evangelischen Geschichte zu machen. In derselben Beziehung ist besonders auch darauf aufmerksam zu machen, wie der Verfasser, so karg er im ersten Theile seines Evangeliums mit der Mittheilung der Bergrede war, so sichtbar nun im zweiten bemüht ist, das damals noch liegen Gelassene nachzuholen, und, wo es Gelegenheit gibt, von den in der Bergrede bei Matthäus enthaltenen Sprüchen Gebrauch zu machen. Dafür

gibt gleich Kap. 11. mehrere Belege. Das von Matthäus 6, 9—13. mit der Bergrede verbundene Mustergebet rückt Lukas 11, 2—4. ein, worauf nach einer kleinen, dem Lukas eigenen Parabel, V. 9—13. die Stelle aus Matth. 7—12. beinahe wörtlich folgt. Weitere Stellen aus der Bergrede sind 11, 33—36. vgl. Matth. 5, 15. 6, 22. 23. Kap. 12, 22—34. vgl. Matth. 6, 25—34. und 19—21. Kap. 12, 57—59. vergl. Matth. 5, 25. 26. Kap. 13, 24—27. vgl. Matth. 7, 13—22. *) Kap. 14. 34. 35. vergl. Matth. 5, 13. Kap. 16, 13. vgl. Matth. 6, 24. Kap. 16, 18. vgl. Matth. 5, 32. Nehmen wir alle diese Stellen mit demjenigen zusammen, was Lukas schon Kap. 6. als Parallele mit der Bergrede des Matthäus gegeben hat, so kann der wesentliche Inhalt derselben als erschöpft betrachtet werden. Es sind von Lukas nur diejenigen Stellen übergangen worden, welche eine direkte antithetische Beziehung auf pharisäische Gesetzesauslegung und Scheinheiligkeit enthalten. Die Polemik dieser und ähnlicher Stellen (auch die antipharisäische Stelle Matth. 15, 1—20. fehlt bei Lukas), so sehr sie den ächt geschichtlichen Charakter der Wirksamkeit Jesu an sich trägt, mochte für den dem Gegensatz zum pharisäischen Judenthum schon so fern stehenden Evangelisten nicht mehr dasselbe Interesse haben, wie für den Verfasser des Matthäus-Evangeliums. Er verfährt demnach auch hier, so vollständig er den Inhalt der Bergrede zu erschöpfen sucht, eklektisch, und während Matthäus auf Einen Punkt so viel möglich zusammenzubringen und zu einem Ganzen zu vereinigen sucht, hat Lukas das entgegengesetzte Interesse, das von Matthäus in der Einheit eines Ganzen Gegebene aufzulösen, und die verschiedenen Bestandtheile desselben auf verschiedene Punkte zu vertheilen. Indem so Stücke der Bergrede, bald erweitert, bald zusammengezogen, so oder anders modificirt, und in einen andern Zusammenhang verwoben, dahin und dorthin zu stehen kamen, ist aus der Bergrede in der Gestalt, die sie bei Matthäus hat, formell etwas Anderes geworden, materiell ist es ganz dasselbe, und schon die Zusammenhangslosigkeit mancher Stellen bei Lukas, in welchen Sprüche aus der Bergrede eingefügt sind, wie namentlich 11, 33. f., die natürliche Folge eines solchen Verfahrens, kann den Beweis geben, wie wenig die Meinung für sich hat, was Matthäus für den Zweck seiner Sachordnung zusammengestellt, gebe Lukas bei den bestimmten historischen Veranlassungen, bei welchen es von Jesu gesprochen worden. Ist man zu dieser Annahme, welche nur darauf beruht, daß

*) Nicht unabsichtlich heißt es, statt wie bei Matthäus οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, bei Lukas οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας.

Matthäus augenscheinlich zusammengestellt hat, was ursprünglich nicht zusammengehört, an sich schon nicht berechtigt, so kann um so weniger von ihr die Rede seyn, sobald man durch die genauere Untersuchung des Charakters des Lukas-Evangeliums sich davon überzeugt hat, aus welchem Interesse der ganze Plan seiner Composition hervorgegangen ist. Man darf sich daher auch durch die geschichtlichen Bemerkungen, mit welchen Lukas Reden Jesu, welche einzelnen Theilen der Bergrede bei Matthäus entsprechen, einleitet, nicht irreleiten lassen, um etwa darauf sogar, wie von Schleiermacher geschehen ist, für Lukas, dem Matthäus gegenüber, den Vorzug der Augenzeugenschaft zu gründen. Es lautet freilich scheinbar sehr historisch, wenn er z. B. die Veranlassung, bei welcher Jesus das Mustergebet gegeben habe, so angibt 11, 1.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέ τις τῶν μαθητῶν αὐτȣ͂ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξε τȣ̀ς μαθητὰς αὐτȣ͂.* Wie wenig aber solche Einleitungen als eine ächt geschichtliche Notiz genommen werden dürfen, zeigt die Vergleichung anderer ähnlich lautender Formeln, welchen man es deutlich genug ansieht, daß sie nur aus einer Reflexion des Evangelisten über den Inhalt der durch sie eingeführten Reden Jesu herrühren. Man vgl. 11, 37. 38. 14, 1. 15, 1. 18, 1. 9. 21, 5. *). Es kann demnach alles dieß nicht die geringste Einwendung gegen die Richtigkeit dessen begründen, was sich uns schon aus der Vergleichung des Matthäus-Evangeliums als das Eigenthümliche der Methode und Composition unseres Evangeliums ergeben hat; es ist nur die eigenthümliche Manier, mit welcher der Evangelist den für die Anlage und Gestaltung seines Evangeliums im Ganzen entworfenen Plan im Einzelnen ausgeführt hat. Indem wir so auf keine Weise zu der Annahme berechtigt sind, daß die Differenzen unseres Evangeliums von dem des Matthäus auf einem historischen Grunde beruhen, können wir an seinem Verhältniß zu demselben, an der Art und Weise, wie es den aus ihm genommenen geschichtlichen Stoff für seinen Zweck verarbeitet, nur die Tendenz verfolgen, welche ihm überhaupt zu Grunde liegt.

Der weitere Inhalt unseres Evangeliums von Kap. 11, 14. bis zum Anfang der Leidensgeschichte zeigt dieselbe Abhängigkeit vom Matthäus-Evangelium, nur werden jetzt größere, dem Lukas eigenthümliche Stücke eingeschoben. Kap. 11, 14—29. ist dem Hauptinhalt nach aus Matth. 12, 22—45. genommen, nur ist die von der Sünde gegen den heiligen Geist handelnde

*) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 227 f.

Stelle, die der paulinische Verfasser vielleicht mit der paulinischen Lehre von der Sündenvergebung nicht recht in Einklang zu bringen wußte, weggelassen, die Zeichenforderung nur kurz berührt, und die seligpreisende Aeusserung einer Frau V. 27. als eigener Zusatz aufgenommen. Wenn sich an diesen Abschnitt, nach dem ungeschickten Einschiebsel aus der Bergrede V. 33—36., sogleich die in der Hauptsache aus Matth. 23. genommene antipharisäische Rede Jesu anreiht, so ist dieß offenbar nur wegen der Verwandtschaft des Inhalts geschehen, und es kann, wie von Strauß treffend gezeigt worden ist, und auch von de Wette anerkannt wird, kein Zweifel darüber seyn, daß die historische Wahrscheinlichkeit für die spätere Stellung der Rede bei Matthäus ist. Das Folgende Kap. 12. ist ohnedieß durchaus eine Compilation aus Matthäus. Man vgl. zu V. 1—12. Matth. 16, 6—12. und 10, 26—33. 19. f., zu V. 22—34. Matth. 6, 25—34. und 19—31., zu V. 39—46. Matth. 24, 43—51., zu 49—53. Matth. 10, 34—36., zu 54—59. Matth. 16, 2. f. 5, 25. f. Eigenthümlich ist dem Lukas hier nur V. 13—21. V. 35—38. (jedoch anspielend an Matth. 24, 42. und die Parabel von den zehen Jungfrauen) und V. 47. u. 48. Ebenso verhält es sich mit Kap. 13., das in dem ursprünglichen Evangelium den Anfang V. 1—9. und den Schluß V. 29—35. nicht hatte. Die Sabbathsheilung V. 10—17. ist eine dem Lukas eigene Erzählung, das Uebrige aber ist, mit Ausnahme der beiden scheinbar für den geschichtlichen Fortschritt eingeschobenen Verse 22. 23. aus Matth. 13, 31. f. und 7, 13. f. Kap. 14. ist in dem Abschnitt V. 1—14. wie in dem verwandten 11, 37. f. das, was Lukas von den antipharisäischen Reden bei Matthäus, besonders K. 23. in sein Evangelium aufnehmen zu müssen glaubte, freier verarbeitet, und auf eine ganz eigene Weise (wie 11, 37.) in die Form eines pharisäischen Gastmahls eingekleidet. Die Parabel vom Gastmahl V. 15—24. ist parallel mit Matth. 22, 1—14., und unterscheidet sich von der Form, in welcher Matthäus sie gibt, nur durch den schon bemerkten, die paulinische Tendenz unseres Evangelisten verrathenden Zug. Auch das Folgende V. 25—35. enthält neben dem Eigenen V. 28—33. mehrere Sätze aus Matthäus (10, 37. f. und 5, 13.). Dagegen treten wir nun mit Kap. 15. (obgleich die zunächst folgende Parabel, vom verlorenen Sohn nicht dem ursprünglichen Lukas angehört), in denjenigen Abschnitt unseres Evangeliums ein, in welchem der Verfasser desselben eine Reihe zum Theil sehr charakteristischer Parabeln, die wir nur ihm verdanken, zusammengestellt hat (Kap. 15—18, 14.). Auch das die Reihe dieser Parabeln unterbrechende Kap. 17. gibt in

den Reden und Erzählungen, die es enthält, großentheils Eigenes, nur V. 1 — 4. hat seine Parallele in Matth. 18, 6. f. 15. 21. und V. 5. in Matth. 17, 20. vergl. 21. und V. 26—30. in Matth. 24, 37—39. V. 31. in Matth. 24, 17. V. 33. Matth. 10, 39. und V. 34. in Matth. 24, 40. 41. V. 35. in Matth. 24, 28. Um so mehr aber lenkt er nach solchem Aufwand aus eigenen Mitteln wieder zu seiner alten Quelle zurück. Mit Uebergehung des Abschnitts über die Ehescheidung und Ehelosigkeit Matth. 19, 1—12., welcher, wie es scheint, als ein zur Polemik gegen die Pharisäer gehöriges Stück unberücksichtigt geblieben ist, folgt Kap. 18, 15—17. aus Matth. 19, 13—15. und 18, 3—6.; V. 18—27. aus Matth. 19, 16—26.; V. 28 — 30. aus Matth. 19, 27—30. (wobei, wie Luk. 22, 30., das jüdische Bild vom Sitzen auf zwölf Stühlen und Richten der zwölf Geschlechter Israels weggelassen ist). Mit Uebergehung der Parabel von den Arbeitern im Weinberg, der Todesverkündigung, welche im ursprünglichen Lukas nicht stand, und der Bitte der Söhne des Zebedäus und ihrer Mutter, ist aus Matth. Kap. 20. nur die Erzählung von der Heilung des Blinden zu Jericho (Matth. 20, 29—34.) aufgenommen 18, 35—43. Im folgenden Kap. 19. scheint eine bedeutendere Abweichung zu seyn. Nicht nur rückt hier Lukas in der Erzählung von Zachäus 19, 1—10. wieder ein eigenes Stück ein (nur V. 10. ist aus Matth. 18, 11. 15, 24.), sondern er greift nun auch in der 11—27. sich anschließenden Parabel sogleich bis zu Kap. 25. des Matthäus vor. Allein gerade diese Stelle zeigt deutlich, wie unser Evangelist auch da, wo er von Matthäus abweicht, doch immer durch die Rücksicht auf seinen Vorgänger geleitet wird. Da im ursprünglichen Lukas der mit Matth. 21, 1. f. parallele Abschnitt über den Einzug Jesu in Jerusalem Luc. 19, 29. f. fehlte, so ist die aus Matth. 25, 14—30. hier eingerückte, aber bedeutend modificirte Parabel nur deßwegen aufgenommen worden, um an ihr, wie schon gezeigt worden ist, im Gegensatz gegen Matthäus die Unvereinbarkeit der Einzugsscene mit der Lehre Jesu vom Reiche Gottes darzuthun. Nachdem so Jesus, der Darstellung unseres Evangelisten zufolge, ohne jene Scene nach Jerusalem gekommen, wendet er sich sogleich wieder zu der Stelle zurück, wo er den Matthäus verlassen hat; 19, 47. ist parallel mit Matth. 21, 23., und der bei Lukas 20, 1—8. folgende Abschnitt ist ganz aus Matth. 21, 23—27. entlehnt. Daran schließt sich, da die mit Matth. 21, 33—44. parallele Parabel 20, 9—18. der ursprüngliche Lukas noch nicht hatte, und die weitere Parabel Matth. 22, 1—14. schon Luc. 14, 15—24. ihre Stelle gefunden

hat, V. 20—26. unmittelbar an Matth. 22, 15—22. und V. 27—40. Matth. 22, 23—33. Ebenso ist 20, 41—44. aus Matth. 22, 41—46. und 20, 45—47. mit Matth. 23, 1—12. parallel. Ganz nach der Analogie der bisher verglichenen Stellen macht endlich nach der kleinen, dem Lukas eigenen Erzählung von der Wittwe und ihrem Scherflein 21, 1—4. den Schluß des vorliegenden Abschnitts die eschatologische Rede 21, 5—36., welche gleichfalls nur für eine Nachbildung der parallelen Rede bei Matthäus Kap. 24. gehalten werden kann. Der wesentliche Inhalt ist völlig derselbe, und die auffallenderen Abweichungen weisen uns nur auf den eigenthümlichen Standpunkt des späteren Verfassers hin. Man macht besonders darauf aufmerksam, daß Lukas V. 12. f. im Widerspruch mit Matthäus die Verfolgungen der Christen früher, vor die Kriege und Verwüstungen V. 1—11. setze, und schließt hieraus, daß zur Zeit, als er schrieb, zwar jene (nämlich die Verfolgungen Apg. 7, 8. und die neronische), aber noch nicht diese eingetreten gewesen seyen. Wie kann man aber dieß behaupten, da, wenn Lukas, wie doch ziemlich allgemein angenommen wird, nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat, schon damals auch die hier gemeinten Kriege und Verwüstungen erfolgt seyn mußten? Man sollte hier genauer darauf achten, welches Interesse der Verfasser hatte, diese Verfolgungen nicht nur mit größerem Nachdruck, als von Matthäus geschehen ist, hervorzuheben, sondern sie auch ausdrücklich in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zu setzen. Er will das von Jesu keineswegs nur von den Zwölf, sondern wenigstens ebenso gut von den Siebenzig über ihre künftigen Verfolgungen Vorhergesagte ganz besonders seinem Apostel Paulus vindiciren. Von ihm galt ja vor allen andern, daß er *εἰς συναγωγὰς καὶ φυλακὰς* (vgl. 2 Cor. 11, 23.) übergeben, und vor *βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας* geführt wurde, und wenn, wie nicht ohne Grund bemerkt wird, das *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον* V. 13. in Vergleichung mit Matth. 10, 18. 24, 14. eine nach der Ansicht und dem Sprachgebrauch der späteren Zeit gemachte Abänderung ist, wer hatte auf diesen Märtyrer-Ruhm entschiedeneren Anspruch zu machen, als der Apostel Paulus? Daß, während Matthäus sich gleichsam scheut, das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* mit klaren Worten auszusprechen, bei Lukas so unverholen von der Eroberung und Zerstörung Jerusalems die Rede ist, läßt gleichfalls auf einen, dem Ereigniß schon ferner stehenden und es mit gleichgültigern Augen betrachtenden paulinischen Schriftsteller schließen. Spricht er es doch geradezu aus, daß die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung der Juden in die Gefangenschaft und ihre Zer-

streuung unter alle Völker ein Strafgericht für das jüdische Volk sey (V. 23.). Schon die Bestimmtheit der Ausdrücke, in welchen von allen diesen Ereignissen die Rede ist, zeigt, daß der Verfasser auf sie als schon ganz vollendete Fakta hinsieht. In derselben Beziehung kommt auch noch die bemerkenswerthe Bestimmung in Betracht V. 24.: Jerusalem werde von den Heiden zertreten seyn solange, bis die Zeiten der Heiden erfüllt seyn werden. Es ist auch dieß ein Zug, durch welchen bei aller Identität der Sache die Darstellung des Lukas von der des Matthäus sich unterscheidet, da die letztere an derselben Stelle vielmehr ihr vielbesprochenes εὐθέως hat. Mag man bei jenen Worten an das πλήρωμα τῶν ἐθνων (Röm. 11, 25.) denken oder nicht, ihr Sinn ist in jedem Fall, Jerusalem werde eine bestimmte Periode von längerer Dauer unter der heidnischen oder römischen Herrschaft stehen, und es ist demnach aus ihnen deutlich zu sehen, daß der Verfasser unseres Evangeliums in einer Zeit lebte, in welcher man schon genöthigt war, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Christi, da sie in der Wirklichkeit in keinem so unmittelbaren Zusammenhang standen, wie man nach der eschatologischen Rede bei Matthäus glauben sollte, zu trennen und immer weiter auseinanderzuhalten. Es muß seit der Zerstörung Jerusalems schon ein längerer Zeitraum verflossen gewesen seyn, ohne daß die Erwartung von der Parusie Christi sich erfüllt hatte. Wenn nun aber gleichwohl das schon damals thatsächliche Nichteintreffen der Parusie Christi den Evangelisten nicht abhält, Jesum seine Parusie mit aller Bestimmtheit für das nächste Menschenalter weissagen zu lassen, V. 32. ganz mit denselben Worten, die sich in derselben Rede bei Matthäus finden (man vgl. auch Luc. 9, 27. und Matth. 16, 28.), woraus anders kann dieß erklärt werden, als aus der Abhängigkeit unsers Schriftstellers von der Auktorität einer Quelle, welche nach den Resultaten der bisherigen Untersuchung und in Gemäßheit der wörtlichen Uebereinstimmung mit der parallelen Stelle nur unser Matthäus-Evangelium gewesen seyn kann? *)

*) Unter den einzelnen Zügen, welche auf das hier angenommene Verhältniß des Lukas zu Matthäus hinweisen, möchten die beiden Stellen Luk. 7, 7. und 8, 15., auf welche der sächsische Anonymus aufmerksam macht, Beachtung verdienen. In der erstern Stelle zeige das Wort παῖς, welches aus Matth. 8, 8. unvermerkter Weise stehen gelassen worden, während es zu dem δοῦλος V. 2. eigentlich nicht passe, den Ueberarbeiter. Wenn es auch Lukas absichtlich beibehalten, als Ausdruck der Zärtlichkeit, so sey er doch durch Matthäus darauf geführt worden. A. a. O. S. 56. Ebenso spreche in der zweiten Stelle der Ausdruck καλῇ γῇ dafür, daß Lukas den Matthäus vor sich gehabt habe. V. 8. habe er τὴν γῆν

Ein Verhältniß der beiden Evangelien, wie das bisher nachgewiesene ist, läßt sich nicht blos aus der Voraussetzung erklären, beide haben unabhängig von einander aus der evangelischen Tradition geschöpft, so daß man nur darüber noch im Zweifel seyn könnte, auf welcher Seite in denjenigen Fällen, in welchen beide von einander differiren, die größere Wahrscheinlichkeit der geschichtlichen Motivirung anzunehmen ist, und nach Beschaffenheit der Umstände bald dem Einen, bald dem Andern Recht zu geben hätte *). In der ganzen Art und Weise, wie das Lucas-Evangelium dem Matthäus-Evangelium sowohl sich anschließt, als von ihm abweicht, das mit ihm Gemeinsame bald so, bald anders modificirt, und vorwärts und rückwärts doch immer wieder denselben Hauptfaden festhält, ist zu viel Consequenz und Methode, eine zu große Uebereinstimmung im Ganzen, sowohl in formeller, als materieller Hinsicht, daß man nicht zu der Annahme genöthigt wäre, die Quelle, auf welche dieses Verwandtschafts-Verhältniß zurückzuführen ist, sey keine andere, als unser Matthäus-Evangelium. Wenn daher Ritschl mit Rücksicht auf de Wette seine Untersuchung mit dem Resultat schließt (S. 276): es sey am sichersten, eine Hypothese fallen zu lassen, welche auch nichts zur Erklärung der Eigenthümlichkeiten des dritten Evangeliums beitrage, der Grundstamm desselben sey nur aus der Tradition herzuleiten, da sich Merkmale von Quellenschriften nicht vorfinden, so muß ich dieser Behauptung sehr bestimmt widersprechen. Hat schon

τὴν ἀγαθὴν dafür gesetzt, dieß hätte auch hier wieder stehen sollen: Ohne die Inkonsequenz zu bemerken, habe er aus Matth. 13, 23. das γῆ καλὴ wieder herübergenommen. A. a. O. S. 61.

*) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 224.: „Die Einsicht in das von jedem der beiden Schriftsteller angewandte Princip der Anordnung ist nicht genügend zur Entscheidung der Frage, bei welchem von beiden wir nun die der Geschichte angemessenere Anordnung finden. Denn wenn auch kein Zweifel darüber seyn kann, daß die Anordnung des Lucas der historischen Entwicklung der Sache entspricht, während Matthäus wenigstens theilweise, aber gerade in dem wichtigsten Zeitraum des öffentlichen Lebens Jesu, den Stoff systematisch vertheilt, so ist doch sehr zweifelhaft, ob Lucas die Grenzen, welche er setzt, mit dem historischen Stoffe selbst durch die Tradition empfangen habe, oder ob er nicht denselben willkürlich in das an sich richtige Schema eingeordnet habe. Im Einzelnen wird man vielleicht mit Gründen der Wahrscheinlichkeit eine Entscheidung treffen können, welchem von beiden Berichterstattern man zu folgen hat. Ein allgemeines Urtheil darüber muß man aber von der Hand weisen.“ Dann ist man aber eben auch noch nicht zur rechten Einsicht in das vom Schriftsteller angewandte Princip der Anordnung gekommen.

de Wette auf seinem Standpunkt Gründe gehabt, sich das Verhältniß der beiden Evangelien so zu erklären: „Sehr natürlich biete sich die Annahme dar, Lucas habe seinen Plan von Matthäus überkommen, dessen Evangelium er vor Augen gehabt, und diese Annahme werde unterstützt durch mehrere Spuren von Abhängigkeit, oder doch Mangel an Ursprünglichkeit im Einzelnen der Erzählung oder Redaktion bei Lucas; die Bergrede Luc. 6, 20 sey ein Zerrbild der bei Matthäus, und die dem dritten Evangelisten als Vorzug angerechnete spätere Stellung derselben, nebst der damit zusammenhängenden Auswahl der Zwölfe, sey nichts als die Frucht seines willkürlichen Pragmatismus; ähnlich wie mit jenem großen Redeganzen verhalte es sich mit der Rede Luc. 17, 1—4., deren Struktur nur aus Matth. 18, 1 f. 6 f. 15 f. erklärbar sey; falsche Nachklänge aus Matth. 20, 20 f. enthalte das übrigens offenbar falsch gestellte Stück Luc. 22, 23—30 u. s. w.", so erhalten alle diese und andere Momente noch eine ganz andere Bedeutung unter dem Gesichtspunkt, unter welchen sie auf dem Grunde der vorliegenden Untersuchung gestellt werden müssen. Es ist schlechthin unmöglich, in einem Evangelium, das eine so bestimmte Tendenz verfolgt, die Bergrede in der Gestalt, die sie hier hat, nur als ein reines Resultat der Tradition zu betrachten, und wenn man dabei doch nicht läugnen kann, daß der Evangelist aus der Tradition auch den Abschnitt gekannt habe, welcher bei Matthäus die Hauptsache ist, den er jedoch aus bekannten Gründen übergangen, so kommt es nur darauf an, dasselbe Interesse, das ihn zur Weglassung eines so charakteristischen Abschnitts bestimmte, in der weiteren und allgemeineren Bedeutung zu nehmen, die sich aus der tiefern Erforschung der Anlage und Tendenz unsers Evangeliums ergibt. Welches Gewicht können dann noch Einwendungen haben, wie die von Ritschl in Beziehung auf Luc. 17, 1—4 gemachte? Habe unser Evangelist den Text bei Matthäus gekannt, so sey vielmehr unbegreiflich, daß er jene Gnomen so einzeln herausgerissen, und nicht die wohlzusammenhängende Darstellung des Matthäus aufgenommen habe, vielmehr sey die Fassung jener vereinzelten Gnomen bei Lucas ein offenbares Merkmal der Unabhängigkeit seiner Bearbeitung von dem Vorgänger. Es ist auch hier nichts anders, als dasselbe eklektische und ebendeßwegen auch epitomirende Verfahren, das der Evangelist auch sonst befolgt. Man vgl. z. B. Luc. 8, 16—18. 11, 33—36. 14, 34. 35. 16, 18. 22, 21—30.

Ueber den letzten, die Leidens- und Auferstehungs-Geschichte betreffenden Abschnitt mögen hier nur noch wenige Bemerkungen stehen. Sehr bemerkenswerth hat man immer das Verhältniß gefunden, in welchem das

Lucasevangelium, in seinem Bericht über die Einsetzung des Abendmahls, zu der Stelle in dem ersten Briefe an die Korinthier steht, in welcher der Apostel gleichfalls von der Einsetzung des Abendmahls spricht. In der That ist die Uebereinstimmung so groß, daß nur der eine Schriftsteller den andern vor Augen gehabt haben kann, und es kann daher auch kein Zweifel darüber seyn, daß zwar nicht der Apostel den Evangelisten, um so gewisser aber der Evangelist den Apostel als Quelle benützt hat. Wie gleichlautend sind die Worte beider! Wie es bei Lucas 22, 19. heißt: *λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τȣτό ἐστι τὸ σῶμα μȣ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τȣτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, so heißt es auch bei Paulus 1 Cor. 10, 23. 24.: *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ εἶπε· τȣτό μȣ ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τȣτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Und ebenso bei Lucas V. 20: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τȣτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μȣ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, und bei Paulus V. 25: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τȣτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τȣτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Nur bei den letztern Worten hat Lucas, statt die so bezeichnende paulinische Formel: *τȣτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, zu wiederholen, auch wieder auf Matthäus zurückgeblickt und *τὸ (ὑπὲρ ὑμῶν) ἐκχυνόμενον* aus demselben aufgenommen. Nur aus dieser Combination der beiden Quellen läßt sich die eigene Härte bei Lucas V. 20 erklären, daß *τὸ ἐκχυνόμενον* nicht auf *αἵματι*, sondern auf *ποτήριον* bezogen ist. Bei Matthäus heißt es 26, 28. ganz in der Ordnung *τȣτο — τὸ αἷμά μȣ — τὸ ἐκχυνόμενον.* Da nun aber Lucas zwar nach Matthäus das *αἷμα* als ein *ἐκχυνόμενον* prädiciren, und doch den zweiten Satz *τȣτο τὸ ποτήριον* u. s. w. dem erstern *τȣτό ἐστι τὸ σῶμά μȣ, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, analog ausdrücken wollte, so setzte er statt *τῷ — ἐκχυνομένῳ* in Beziehung auf *αἵματι*, in Beziehung auf *τὸ ποτήριον — τὸ — ἐκχυνόμενον.* Der vom Abendmahl handelnde Abschnitt bei Lucas V. 16 f. enthält jedoch noch einen auffallenden Zug. Die Erklärer wissen nicht recht, in welches Verhältniß das erste *ποτήριον* V. 17 zu dem zweiten gesetzt werden soll. Ritschl bemerkt hierüber (S. 108): Nach der gewöhnlichen Auslegung enthalten die Verse einen Vorgang und Reden bei der Mahlzeit selbst, vor der Stiftung des Gedächtnißmahles. Hiebei sey aber auffallend, daß das-

selbe Wort, welches bei Lucas V. 18 sich nur auf das Passahmahl selbst beziehe, von Matthäus in Beziehung zu dem Gedächtnißmahl gesetzt sey. Denn es sey durch nichts gerechtfertigt, wenn man diese Reden auf früheres Weintrinken beziehe. Die Worte bei Matthäus stehen in einem wesentlichen Verhältniß zu der feierlichen Stiftung des Gedächtnißmahles. Wie bei Lucas dieses Mahl gestiftet werde εἰς ἀνάμνησιν V. 19., so scheine seine Bedeutung bei Matthäus in die Hoffnung gesetzt zu werden, nämlich in die Hoffnung auf Christi Wiederkunft. Näher betrachtet seyen aber diese beiden Beziehungen nur Pole eines und desselben Gedankens, man erinnerte sich Christi nur als dessen, der wiederkommen sollte, und erwartete ja eben den schon Dagewesenen. Also auch jene Schlußrede bei Matthäus gehöre offenbar zu den solennen Formeln, in denen sich das Andenken an jenes letzte Mahl Jesu fortpflanzte. Dann müsse man aber auch Anstand nehmen, dieselbe Formel bei Lucas V. 17 und V. 16 auf einen gleichgültigen Moment des letzten Mahles zu deuten, auf welchen erst die Einsetzung des Gedächtnißritus folgte, sondern wir haben offenbar in den drei Versen ebenfalls eine Relation desselben für die Christen so wichtigen Vorganges, auf welchen sich auch V. 19. 20 beziehen, sie enthalten dasselbe, wie V. 19. 20. und Matth. 26, 26 — 29., die Bestimmung des Passah als Anknüpfungspunkt für die religiöse Erinnerung und Hoffnung der Jünger. Sey aber dieß überhaupt die Bedeutung der Vorgänge an jenem Abend gewesen, so sey doch unwahrscheinlich, daß die Tradition verschiedene Akte aufbewahrt hätte, welche doch eigentlich nicht verschieden, sondern einerlei seyen. Und deßhalb sey die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Abschnitte V. 16 — 18. und 19. 20 nicht anzunehmen. Ritschl ist daher geneigt, anzunehmen, daß jene Verse in Marcion's Evangelium gefehlt haben, was gleichfalls nur ein Beweis seiner Originalität wäre. Zu dieser Annahme ist man jedoch nicht berechtigt. Epiphanius sagt nur, daß bei Marcion V. 16 gefehlt habe. Wie soll also das ποτήριον V. 17 erklärt werden? Es kann nur aus derselben Quelle erklärt werden, aus welcher Lucas überhaupt seinen Bericht über das Abendmahl geschöpft hat. Wie er V. 19. 20 die Stelle 1 Cor. 11, 23 — 25 vor Augen hatte, so V. 16—18 die vorangehende Stelle des Apostels über das Abendmahl Kap. 10, denn auch hier ist V. 16 das ποτήριον τῆς εὐλογίας mit derselben Emphase vorangestellt, wie Luc. 22, 17. das ποτήριον der Eucharistie. Da er nun auch bei Matthäus 26, 29 einen den Kelch oder Wein besonders betreffenden Ausspruch Jesu fand, so dachte er sich wohl vor der Stiftung des Abendmahls,

als einer bleibenden, zur Erinnerung dienenden Handlung, einen sich vorzugsweise auf den Kelch beziehenden Akt Jesu, bei welchem er die von Matthäus aufbehaltenen Worte, die er V. 18 wieder gibt, gesprochen habe, im Hinblick auf die erst in der *βασιλεία θεῦ* zu ihrer Vollendung kommende *κοινωνία τῦ αἵματος* und *τῦ σώματος Χριστῦ*. Es wären demnach im Sinne unseres Evangelisten in Ansehung dessen, was Jesus bei dem letzten Mahle gethan hat, zwei verschiedene Akte zu unterscheiden, von welchen der eine auf die Zukunft in der *βασιλεία θεῦ* sich bezog, der andere auf die diese Zukunft erst vermittelnde Gegenwart. Der Hauptbegriff des einen Akts war die *κοινωνία*, der Hauptbegriff des andern die *ἀνάμνησις*. Als Jesus jenes Passah hielt, that er es mit dem Bewußtseyn, daß es das letzte Mahl sey, aber an dieses letzte Zusammenseyn mit seinen Jüngern knüpfte sich ihm sogleich der Gedanke an ihr künftiges Wiederzusammenseyn, wenn die *βασιλεία θεῦ* komme, und um diesen Gedanken mit aller Bedeutung und Feierlichkeit auszusprechen, nahm er bei jenem Mahle den Kelch und sprach jene Worte V. 17. 18., welche so aufgefaßt erst ihren vollen emphatischen Sinn enthalten, und daher allerdings den bei Marcion fehlenden V. 16 als einen störenden Zwischensatz erscheinen lassen. In ihnen ist eben jene *κοινωνία*, welche in ihrer einstweiligen Vermittlung, durch die zur Erinnerung dienende Feier des Abendmahls, eine *κοινωνία τῦ αἵματος* und *τῦ σώματος* ist, ausgesprochen. Denn wenn auch V. 18 der Gedanke des einstigen Zusammenseyns nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, so können doch die Worte V. 18., *ἕως ὅτυ ἡ βασιλεία τῦ θεῦ ἔλθῃ*, zumal wenn sie sich mit Weglassung von V. 16 enger an V. 15, und das *φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν* sich anschließen, nur so genommen werden, daß sie auch dieß in sich begreifen. Nur in dieser Form aber hat Lucas die Worte bei Matthäus wiedergegeben, und nicht so, wie sie bei dem letztern lauten, ohne Zweifel deßwegen, weil ihm das *πίνειν τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλυ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῦ πατρὸς*, gleich andern von ihm vermiedenen jüdischen Vorstellungen und Ausdrücken *), zu sehr eine der jüdischen Anschauungsweise entnommene Vorstellung zu enthalten schien.

Als ächten Pauliner zeigt sich uns demnach unser Evangelist auch dadurch, daß er die Schriften seines Apostels als Quelle seiner Darstellung benützt hat. Eben dahin möchte noch eine andere Stelle unseres Evangeliums zu rechnen seyn. Man darf wohl fragen, warum es unter den drei Synoptikern gerade nur Lucas ist, bei welchem sich die ausdrückliche Angabe findet,

*) Vgl. oben S. 476.

daß Christus dem Petrus erschienen sey. Es ist doch sonst nicht die Sache unseres Evangelisten, das den Petrus und die ältern Apostel besonders Auszeichnende hervorzuheben. Allein er folgt auch hier der Auktorität seines Apostels, welcher übereinstimmend mit dem ὤφθη Σίμωνι (Luc. 24, 34.) 1 Cor. 15, 5. sagt: ὤφθη Κηφᾷ, und wie an das Letztere sich unmittelbar anschließt: εἶτα τοῖς δώδεκα, folgt auch bei Lucas, freilich unter Voraussetzung des ihm eigenen Zusammentreffens Jesu mit den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, die nur von Lucas auf diese Weise erzählte, den sämmtlichen Jüngern zu Theil gewordene Erscheinung. — Was die drei letzten Kapitel sonst noch Bemerkenswerthes enthalten, wird anderswo seine Stelle finden *).

Wie wir in den voranstehenden Erörterungen die dem Matthäus-Evangelium zugekehrte Seite unsers Evangeliums betrachtet haben, so müssen wir auch noch auf die andere, gegen das johanneische Evangelium hin liegende Seite desselben einen Blick werfen. Es muß allgemein anerkannt werden, welcher wesentliche Unterschied zwischen dem johanneischen Evangelium und den drei synoptischen Evangelien ist. Je mehr nun unter den synoptischen Evangelien selbst das Lucasevangelium durch einen eigenthümlichen Charakter sich auszeichnet, desto näher liegt die Frage, ob es nicht in demselben Verhältniß, in welchem es von den beiden andern synoptischen Evangelien sich entfernt, dem johanneischen Evangelium sich annähert. Die Hauptdifferenz des johanneischen Evangeliums von den drei andern ist 1) die historische, in Betreff des Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu; 2) die dogmatische, in Betreff der Person Jesu, und 3) der aus diesem doppelten Unterschied sich ergebende ideelle oder unhistorische Charakter des johanneischen Evangeliums. Findet nun, müssen wir noch fragen, in diesen Beziehungen eine gewisse Verwandtschaft unsers Evangeliums mit dem johanneischen statt?

Mit den beiden andern synoptischen Evangelien läßt das ursprüngliche Lucasevangelium Jesum nur einmal nach Jerusalem kommen, am Ende seines

*) Nur dieß mag in Betreff der Leidensgeschichte hier bemerkt werden: Für die Weglassung der Aussage über Jesus, er habe geäußert, den Tempel abbrechen und einen neuen wieder aufbauen zu wollen (Matth. 26, 60. 61), führt der sächsische Anonymus den nicht unwahrscheinlichen Grund an, Lucas habe ein solches Wort nicht für etwas von Jesu unmöglich Gesagtes, eine ψευδομαρτυρία, erklären können (a. a. O. S. 34. 184). Zugleich scheint auch diese Stelle, wenn man des Lucas τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτυρίας, mit des Matthäus τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων vergleicht, darauf hinzuweisen, daß Lucas den Matthäus vor sich gehabt habe.

Lehramts, um daselbst zu leiden und zu sterben. Dagegen ist nach Lucas seine Thätigkeit nicht so ausschließlich auf Galiläa beschränkt, wie nach den beiden andern Synoptikern. Wie er nach dem johanneischen Evangelium bald in Galiläa, bald in Judäa und Jerusalem ist, wiederholt ab und zugeht, so verläßt er nach Lucas schon früh seinen ursprünglichen Wirkungskreis in Galiläa, und tritt in Samarien ein, um von da aus, als dem Hauptpunkt seiner Wirksamkeit, zwar auch wieder in Galiläa aufzutreten, aber nur periodisch. Zwar wäre er so, dieser Darstellung zufolge, in der Hauptperiode seines öffentlichen Lehramts nur in Samarien, nicht aber, wie nach dem johanneischen Evangelium, in Judäa und Jerusalem gewesen, allein auch in der Anschauungsweise des Verfassers unsers Evangeliums rückt Jerusalem mit dem ursprünglichen Schauplatz seiner Thätigkeit wenigstens dadurch näher zusammen, daß er gleich den ersten Eintritt in Samarien und sodann sein weiteres Verweilen daselbst in die engste und unmittelbarste Beziehung zu Jerusalem setzt. Es ist, wie wenn er durch Samarien ziehend im Geiste schon in Jerusalem wäre, dem endlichen Ziel der aus Galiläa durch Samarien führenden Reise. Nicht erst dann also, nachdem er den Haupttheil seiner Lehrthätigkeit schon vollendet hat, wie bei Matthäus 19, 1., verläßt er Galiläa, um nach Judäa zu gehen, sondern schon damals, als die Hauptperiode seiner Thätigkeit im Grunde erst begann, geht die ganze Intention seines Wirkens auf Jerusalem. An eine historische Ausgleichung des zwischen der johanneischen und der synoptischen Darstellung bestehenden Widerspruchs ist hier so wenig zu denken, daß vielmehr die Darstellung des Lucas nur als dritte zu den beiden andern hinzukommt. Da nun nur eine dieser drei abweichenden Darstellungen für die wahrhaft historische gehalten werden kann, so kann die des Lucasevangeliums nur aus einem ähnlichen Interesse entstanden seyn, wie die des johanneischen. Die letztere läßt Jesum schon gleich anfangs auch in Jerusalem auftreten, um die ganze öffentliche Thätigkeit Jesu aus dem Gesichtspunkt desselben Gegensatzes zum Judenthum aufzufassen, welcher in seinem letzten Schicksal klar vor Augen liegt, so daß demnach dieses selbst nur als die natürliche Katastrophe des schon von Anfang an sich entwickelnden Kampfes sich darstellt. Eine antithetische Tendenz gegen das Judenthum hat das Lucasevangelium schon als paulinisches, aber es faßt den Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum nicht mit derselben Schärfe, wie das johanneische, als einen principiellen, im Unglauben der Juden gegründeten auf. Daher ist nun auch bei Lucas nicht ebenso, wie bei Johannes, der in seinen verschiedenen

Phasen sich darstellende und von Stufe zu Stufe sich steigernde Unglaube der Juden das bewegende Princip des geschichtlichen Fortschritts. Nur in dem Verhalten der Pharisäer gegen Jesus könnte man einen dem johanneischen analogen Entwicklungsgang erblicken. In diesem Sinne glaubt Ritschl den Versuch zu einer gewissen Eintheilung des aus der Tradition geschöpften historischen Stoffes darin zu erkennen, daß Lucas zu verschiedenen Malen von dem Eindruck erzähle, welchen Jesu Handlungen und Reden auf seine Gegner, die Pharisäer, gemacht haben, und so stufenweise den Leser auf die letzte Entscheidung des Gegensatzes vorbereite. Nach der ersten Sabbathsheilung bemerke er: *αὐτοὶ δὲ (οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι) ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσειαν τῷ Ἰησοῦ* (6, 11.). Nach der Strafrede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, *ἤρξαντο δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποστοματίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων, ἐνεδρεύοντες αὐτὸν, ζητοῦντες θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ* (11, 53. 54.). Ferner heiße es nach Erwähnung von Jesu Lehrthätigkeit im Tempel zu Jerusalem: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ, καὶ οὐχ εὕρισκον τό τί ποιήσωσιν· ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων* (19, 47. 48.), und als einzelnes Beispiel für ihre Stimmung werde dann nach einer gelungenen Abfertigung der Pharisäer angeführt: *καὶ ἐζήτησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν* (20, 19.). Zuletzt werde dann mit der wiederholten Angabe: *καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτὸν, ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαὸν* (22, 2.), die Nachricht von dem Anerbieten des Judas verbunden, wodurch die Aussicht auf den endlichen Ausgang eröffnet werde. Die in diesen Formeln ausgedrückte Steigerung der Entzweiung leuchte von selbst ein, und sey dem Sachverhalt gewiß angemessen. Ebenso verständig sey das Verhältniß der Pharisäer in dem vor der ersten jener Formeln stehenden Abschnitt aufgefaßt. Die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche der Ruf Jesu aus Galiläa, Judäa und Jerusalem herbeigelockt (5, 17.), erklären es allerdings gleich für eine Blasphemie, daß Jesus dem Gichtischen seine Sünden vergebe (V. 21), aber ihre leicht angeregte Eifersucht erscheine doch noch nicht eingewurzelt, denn die gelungene Heilung mache sie verstummen, und nehme sie für Jesum ein (*καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου, λέγοντες, ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον* (V. 26). Natürlich beobachten sie aber die ferneren

Schritte Jesu, sie murren über seinen Umgang mit den Zöllnern (V. 30) und forschen nach dem Grunde, warum Jesu Jünger nicht fasten (V. 33), sie seyen auch sogleich bei der Hand, um die Uebertretungen des Sabbathgesetzes zu rügen (6, 2. 7.), aber erst auf den zweiten Fall dieser Art folge das Resultat, welches die oben angegebene Formel enthalte, wodurch die erste Epoche der Wirksamkeit Jesu abgeschlossen werde, welches aber zeige, daß das Urtheil und Benehmen der Pharisäer gegen Jesum noch unsicher sey. Entschiedener werden sie erst nach dem direkten Angriffe Jesu auf sie (11, 53.). Allein schon bei dieser Stelle muß Ritschl gestehen, daß das von ihm vorausgesetzte Eintheilungsprincip sich nicht rein durchführen lasse. Er will sich daher die Sache so vorstellen: Der Evangelist habe den Plan zu Grunde legen wollen, die Geschichte Jesu nach der Steigerung des Gegensatzes zwischen ihm und den Pharisäern zu schildern, aber die Fülle und Selbstständigkeit des historischen Stoffs habe ihn an der deutlichen und konsequenten Durchführung jenes Planes verhindert. Der erste Abschnitt (Kap. 4, 16 — 6, 11.) zerfalle wieder in zwei Theile, da Jesus zuerst ohne Berührung mit den Pharisäern auftrete, und als diese stattfinde, noch nicht im Gegensatz zu ihnen komme. Der zweite Abschnitt (6, 12 — 11, 54.) führe Jesum in der allmähligen Entwickelung seiner Wirksamkeit und seiner Tendenz bis zu seinem Angriff auf die Pharisäer uns vor Augen. Im dritten Abschnitt (12, 1 — 19, 48.) befestige sich der Gegensatz von beiden Seiten, ohne aber in Kampf auszubrechen. Der vierte Abschnitt (Kap. 20. 21.) zeige den Kampf mit gleichen Waffen. Der fünfte (Kap. 22 — 24.) bringe die Entscheidung, den Sieg der Pharisäer durch den Verrath, aber auch den Sieg des Heilandes durch die Kraft Gottes *). Wenn man auch die Richtigkeit dieser Eintheilung im Allgemeinen zugibt, so kann man doch nur so viel behaupten, daß Lucas den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern stets im Auge hat, und ihn stärker hervorhebt als Matthäus, welcher zwar die Pharisäer, gleich bei ihrem ersten Zusammentreffen mit Jesus im zweiten Theile seines Evangeliums 12, 14., den Beschluß fassen läßt, ihn zu tödten, aber (während sie freilich seitdem ihm immer mit Verläumdungen und verfänglichen Fragen zur Seite sind 12, 14. 24. 38. 15, 1. 12. 16, 1. 19, 3.) erst 21, 46. ihrer verderblichen Plane gegen Jesum wieder Erwähnung thut. Der leitende Gesichtspunkt des Lucasevangeliums liegt jedoch nicht in diesem Gegensatz, insofern bleibt daher auch der Berührungspunkt, welchen es in der Hervorhebung des-

*) Ritschl a. a. O. S. 220 f.

selben mit dem johanneischen Evangelium hat, eine bloße Analogie. Allein der das johanneische Evangelium so tief durchdringende Gegensatz des Judenthums zum Christenthum hat ja selbst zwei verschiedene Seiten. Je abstoßender sich das Judenthum in seinem radikalen Unglauben zum Christenthum verhält, um so stärker wird das Christenthum zum Heidenthum hingezogen. Dieser innere Zug des Christenthums zum Heidenthum spricht sich im johanneischen Evangelium, neben seiner Antithese zum Judenthum in mehreren bedeutungsvollen Zügen aus, nicht blos in den 12, 20 f. auftretenden Hellenen und in der damit zusammenhängenden Erklärung Jesu über die Frucht seines Todes 12, 24., womit die Stelle 11, 52. zu vergleichen ist, sondern auch ganz besonders in der Kap. 4. geschilderten Scene in Samarien. Das reiche Ackerfeld, das Jesus schon damals für die Erndte reif sah, ist ja die in so weitem Umfang dem Evangelium sich öffnende Heidenwelt. Es gibt kaum etwas Anderes, worin sich die Verwandtschaft des Lucasevangeliums mit dem johanneischen, im Unterschied von den beiden synoptischen, so charakteristisch zu erkennen gibt. Während das Matthäusevangelium, um nur dem partikularistischen Interesse des Judenthums, das in seinem Messias nur den zu den verlorenen Schaafen Israels Gesendeten sehen kann (Matth. 15, 24.), keinen Abbruch zu thun, Jesum ausdrücklich den Weg der Heiden meiden und keine samaritanische Stadt betreten läßt (10, 5.), führt dagegen das johanneische ihn in Samarien ein, um ihn hier mit der freudigsten Erhebung und Begeisterung in die vor ihm liegende Zukunft blicken zu lassen, und das Lucasevangelium theilt sogar seine Wirksamkeit zwischen Galiläa und Samarien mit sichtbarer Bevorzugung des letztern Landes. Das Lucasevangelium geht demnach hierin sogar über das johanneische hinaus, aber es kommt dabei etwas anderes in Betracht. Indem das johanneische Evangelium unausgesetzt den Conflikt Jesu mit den Juden verfolgt, kann es Jesum nur vorübergehend in Samarien wirken lassen; das Lucasevangelium bringt diesen Conflikt nicht ebenso zur äußern Anschauung, es stellt den Gegensatz des Christenthums zum Judenthum nur darin dar, daß es Jesum in seiner Wirksamkeit in Samarien vom Judenthum sich hinwegwenden läßt, und darin die Bedeutung faktisch anticipirt, welche die heidnische Welt für das Evangelium gewinnen sollte. Der vom Judenthum abgekehrte paulinische Universalismus wendet sich um so vertrauensvoller dem Heidenthum zu. Aus dem Gegensatz zum Judenthum entwickelte sich so sehr natürlich eine Sympathie für das Heidenthum, wie sie sich bei Lucas in seiner Darstellung der Leidensgeschichte nicht

wohl verkennen läßt. Es ist in der Untersuchung über das johanneische Evangelium nachgewiesen worden *), welches Interesse für Jesus, dem Hasse der Juden gegenüber, der Evangelist dem heidnischen Richter Pilatus geliehen hat: den Uebergang von der synoptischen Darstellung zur johanneischen macht auch hier die des Lucas. Auch bei Matthäus bezeugt zwar Pilatus seine entschiedene Ueberzeugung von der Unschuld Jesu, er hätte es gar gern gesehen, wenn das Volk die Lossprechung nicht des Barabbas, sondern Jesu verlangt hätte, und will sich frei wissen von jeder Schuld an der Verurtheilung Jesu, aber zu einer Bethätigung seiner Ueberzeugung durch Versuche, wie sie von ihm bei Johannes wiederholt zur Rettung Jesu gemacht werden, kommt es auf gleiche Weise nur bei Lucas. Es gehört dahin die dem Lucas eigene Scene der Abführung Jesu zu Herodes. Denn wozu wird Jesus von Pilatus zu Herodes geschickt? Wie der Evangelist 23, 13—15. deutlich zu verstehen gibt, eigentlich nur dazu, daß Pilatus das von ihm wiederholt ausgesprochene Urtheil, er finde diesen Menschen auf keine Weise dessen schuldig, dessen sie ihn anklagen, durch das übereinstimmende Zeugniß des Herodes bestätigen kann. *Ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτὸν καὶ ἰδȣ̀, ȣ̓δὲν ἄξιον θανάτȣ ἐςὶ πεπραγμένον αὐτῷ* V. 15. Diese dem Lucas eigene, mit den Berichten der übrigen Evangelisten unvereinbare Scene kann nur aus dem Bestreben hervorgegangen seyn, die Unschuld Jesu so augenscheinlich als möglich bezeugen zu lassen. Für diesen Zweck wird also Pilatus milder und billiger dargestellt, als er bei Matthäus erscheint, und nach der guten Meinung, welche der Evangelist vom Heidenthum hat, in ihn das Vertrauen gesetzt, daß er als Heide für die Anerkennung der Wahrheit weit empfänglicher gewesen sey, als es die Juden in ihrem Hasse gegen Jesum waren **).

*) Vgl. oben S. 208 f.

**) Auch über diesen Punkt finden sich in der Schrift: die Evangelien 2c. sehr treffende Bemerkungen S. 187—194. Es sey, wird S. 194 gesagt, in diesen Darstellungen des Lucas, wie des Matthäus, der Judenfeind, wie der Heidenfeind, nicht zu verkennen. Lucas stelle das Volk in ungleich höherem Grade verstockt und verschuldet, den Pilatus aber edler und unzweideutiger für Jesum entschieden dar, die Hinrichtung aber werde zur eigentlichen Gewaltthat von Seiten der Juden, in welcher Pilatus höchstens noch passiven Antheil von Seiten seiner Soldaten nehmen lasse. Mit dem letztern ist zu viel gesagt. Nicht amtlich, sondern nur als Spötter unter dem spottenden Volkshaufen seyen die römischen Soldaten bei der Kreuzigung Jesu nach Lucas zugegen gewesen, wird, offenbar unrichtig, behauptet.

Die dogmatische, die Person Jesu betreffende Differenz zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen, besteht in dem großen Unterschied des johanneischen Logos und des synoptischen *υἱὸς θεοῦ*. Auch in dieser Beziehung nimmt der Verfasser unsers Evangeliums im Allgemeinen eine vermittelnde Stellung ein, indem er in demselben Verhältniß dem johanneischen Standpunkt sich nähert, in welchem er über den synoptischen des Matthäus hinausgeht. Auch bei Lucas ist zwar, wie bei Matthäus, Christus, als *υἱὸς θεοῦ*, der Messias im jüdischen Sinne, aber Lucas bleibt nicht blos bei diesem Begriff stehen, sondern erhebt sich über denselben, und sucht von ihm abzulösen, was nur immer von ihm ausgeschieden werden kann. Schon daß er sein Evangelium unmittelbar mit dem Auftreten Jesu in Kapernaum begann, weist darauf hin. Mit der Weglassung alles dessen, was nur zur Vorgeschichte diente, hatte er auch nicht nöthig, der davidischen Abkunft zu erwähnen. Sohn Davids ist daher bei ihm eine rein populäre Bezeichnung des Messias, und recht absichtlich scheint er im Gegensatz gegen die blos jüdische Bedeutung dieses Begriffs, die zwar auch bei Matthäus stehende, aber in diesem Evangelium theils durch die Vorgeschichte, theils durch die ganze alttestamentliche Haltung desselben sich selbst berichtigende Erzählung von der Unterredung Jesu mit den Pharisäern aufgenommen zu haben, in welcher Jesus aus der bekannten Psalmstelle argumentirend dem Messias, als Davids Sohn, den Messias, als Herrn Davids, entgegensetzt (20, 41 f.). Als Messias im jüdischen Sinn läßt er Jesum nur so weit auftreten, als es nothwendig war *), da er anders als auf diese Weise in seinen Beruf nicht eintreten konnte, sobald aber diesen nothwendigen Bedingungen des geschichtlichen Daseyns Genüge geschehen ist, läßt er ihn sogleich eine weitere Sphäre gewinnen, und den höhern Begriff seines Wesens zur Anschauung bringen. Dieser höhere Begriff stellt sich im Lucasevangelium am bezeichnendsten in der gebieterischen, ihrer Superiorität stets gewissen Macht dar, welche Jesus, wie schon in dem für sein erstes Auftreten so charakteristischen Akt (4, 33.), so in der Folge so oft über die Dämonen ausübt. Auch bei Matthäus treibt Jesus Dämonen aus, aber bei Lucas tritt nicht nur diese Seite der Wirksamkeit Jesu weit bedeutender hervor, sondern es wird auch die

*) Als bemerkenswerth hebt der sächsische Anonymus S. 133 aus Veranlassung der Parabel Luc. 14, 16—24. hervor, daß Lucas kein einziges Gleichniß habe, in welchem er den Herrn unter dem Bilde des Königs darstelle, sondern ganz einfach als *ἄνθρωπός τις* (16, 1.), oder höchstens als *ἄνθρωπος εὐγενής* (19, 12 f.). Er wolle ohne Zweifel den Gedanken an den Judenkönig fern halten.

darin sich äußernde Kraft als das wesentliche Attribut der höhern, Jesu, als dem υἱὸς θεῦ, zukommenden Persönlichkeit aufgefaßt. Τίς ὁ λόγος ὗτος; läßt er die ersten Zeugen dieser Machtäußerung Jesu 4, 36. sagen, ὅτι ἐν ἐξυσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι καὶ ἐξέρχονται. Die Dämonen selbst müssen, indem sie der höheren, über sie kommenden Macht weichen, bezeugen, daß der, der eine solche Gewalt über sie ausübt, nur der als υἱὸς θεῦ ihnen entgegentretende Christus seyn kann. Die Vergleichung der Parallelstellen bei Matthäus 4, 24. 8, 14 f., wo diese Dämonenaustreibungen nur im Allgemeinen erwähnt sind, und die in ihnen sich äußernde ἐξυσία καὶ δύναμις nicht auf dieselbe emphatische Weise hervorgehoben wird, zeigt deutlich, welches Gewicht Lucas auf diese Beweise der Jesu inwohnenden Macht legte. Sie ist das specifische Kriterium der Jesum auszeichnenden Würde und Bestimmung. Daher erhalten die Zwölf bei ihrer Aussendung δύναμιν καὶ ἐξυσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια 9, 1., und die Siebenzig rühmen bei ihrer Rückkehr von sich, daß ihnen in seinem Namen καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται 10, 17. Das Eigene bei Lucas ist, daß er, indem er die von Jesu erzählten Dämonenaustreibungen in ihrer Objektivität so genau als möglich zu fixiren sucht, sie zugleich als den Maaßstab betrachtet, an welchem die sie bewirkende Macht, als ihre nothwendige Voraussetzung, zu messen ist. Wer eine solche Macht über die Dämonen ausübt, muß seinem ganzen Wesen nach höher und mächtiger seyn, als die Dämonen, und wenn seine Macht über das ganze Reich der Dämonen sich erstreckt, so kann es nur die göttliche Macht seyn, mit welcher er ausgerüstet ist. Auf den Begriff der Macht geht Lucas zurück, wenn er Jesum selbst sagen läßt 11, 20.: εἰ ἐν δακτύλῳ θεῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τῦ θεῦ. Absichtlich hat er hier statt ἐν πνεύματι θεῦ, wie es in der sonst gleichlautenden Parallelstelle bei Matthäus 12, 28. heißt, ἐν δακτύλῳ θεῦ gesetzt, um statt des unbestimmten πνεῦμα θεῦ, als des Princips der messianischen Befähigung überhaupt, Jesu den bestimmten Begriff der Macht, der absoluten göttlichen Macht, zu vindiciren. Derselbe logische Zusammenhang ist es, wenn Jesus in der so bedeutungsvollen Stelle, in welcher er in dem Erfolg, mit welchem die Siebenzig sich als die Gebieter über die Dämonen erwiesen hatten, den Satan überwunden sieht, und in Gemäßheit dieser seinem Sinne so ganz entsprechenden Wirksamkeit seiner Jünger ihnen die ἐξυσία ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τῦ ἐχθρῦ ertheilt, von sich selbst sagt, es sey ihm alles von seinem Vater übergeben. Wer Andern eine solche Macht zur Ueber-

wältigung des dem Reich Gottes widerstrebenden feindlichen Princips ertheilen kann, muß selbst im Besitz der höchsten Macht seyn, in einem andern Sinne, als dem gewöhnlichen jüdischen, der *υἱὸς θεοῦ* seyn, sich einer Identität mit Gott bewußt seyn, welche ihn selbst zu einem höhern übermenschlichen Wesen macht. Diese Identität ist in derselben Stelle in den unmittelbar darauf folgenden Worten ausgesprochen: *οὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* 10, 22. Sowohl diese letztern Worte, als die vorangehenden: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς*, finden sich auch bei Matthäus, aber wie in anderem Zusammenhang, so auch in anderem Sinne. Daß die schon an die christologische Anschauungsweise des johanneischen Evangeliums anklingende Stelle Matth. 11, 27. im Zusammenhang dieses Evangeliums sehr isolirt steht, ist mit Recht schon öfters bemerkt worden, denn worauf sollte in demselben ein solches, über den jüdischen Begriff des Messias so entschieden hinausgehendes, Identitätsverhältniß beruhen? Es könnte nur jenes *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς* zu seiner Voraussetzung haben, aber auch diese den Sohn in eine so unmittelbare Verbindung mit dem Vater setzende Würde wird ihm nicht schon während seines irdischen Lebens, sondern erst nach seiner Auferstehung zugeschrieben Matth. 28, 18. Wird ihm dagegen von Lucas diese Macht über alles schon in dem Zeitpunkt seines Lebens beigelegt, auf welchen sich Luc. 10, 17. bezieht, so muß er sie überhaupt als eine ihm immanente Eigenschaft gehabt haben. Er ist an sich der in diesem Identitätsverhältniß zu Gott stehende Sohn, daher wird er zu dieser hohen, ihn specifisch auszeichnenden Würde nicht erst durch seine Auferstehung erhoben, sondern er ist von Anfang an im Besitz derselben, und schon sein erstes Auftreten offenbart die absolute Erhabenheit seines Wesens. Es ist so bei Lucas das sichtbare, schon einen vorgerücktern Standpunkt bezeichnende Streben, von den Erscheinungen im Leben Jesu, sofern sie nur Wirkungen einer in ihnen sich äußernden Kraft seyn können, als dem Aeußern, auf das Innere zurückzugehen, und dieses Innere als eine immanente Eigenschaft seines Wesens zu fixiren. Auf ganz analoge Weise verhält es sich mit den Krankenheilungen. Matthäus erzählt sie sowohl als die Dämonenaustreibungen ganz einfach, ohne damit eine weitere Reflexion zu verbinden, als die seinem Standpunkt zunächst liegende, die einen wie die andern seyen geschehen, damit das Wort des Propheten in Erfüllung gehe: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν* 8, 17., bei Lucas trat dabei schon die weitere logische Reflexion ein, daß das,

was auf diese Weise in Jesu sich äußerte, als eine der Wirkung adäquate Ursache, in ihm selbst substanziell vorhanden gewesen seyn müsse. So kam er auf die eigene Vorstellung einer von Jesu bei jeder Berührung seines Leibes unwillkürlich ausgehenden, eine bestimmte Wirkung hervorbringenden Heilsubstanz. Man vgl. Luc. 8, 44. mit Matth. 9, 20. Während Matthäus blos erzählt, eine Frau habe Jesum berührt, und es nur zu einer Vorstellung der Frau macht, sie werde schon durch die bloße Berührung des Saums seines Kleides gesund werden, läßt dagegen Lucas Jesum selbst sagen: *ἥψατό μου τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ.* Es ist auch hier schon eine gewisse Analogie mit den Begriffen der johanneischen Christologie, welcher zufolge z. B. Jesus nicht blos Todte erweckt und lebendig macht, sondern selbst die Auferstehung und das Leben ist. Was er thut und wirkt, ist er selbst, es ist etwas mit ihm Identisches, seiner Person Consubstanzielles, so außerordentlich und übernatürlich daher seine Thaten sind, so außerordentlich und übernatürlich muß er selbst seinem ganzen Wesen nach seyn. Ja, selbst schon ein Element des johanneischen Logosbegriffs findet sich bei ihm. *Τίς ὁ λόγος οὗτος;* heißt es Luc. 4, 36., *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι, καὶ ἐξέρχονται.* Die Erklärer nehmen jene ersten Worte nicht richtig; sie können nur so genommen werden: was ist das für eine Beschaffenheit des Worts, d. h. welche Macht des Worts ist dieß, oder welcher Art muß der seyn, dessen Wort so mächtig ist, daß er in Macht und Kraft, d. h. als ein mit Macht und Kraft Ausgestatteter, den Geistern gebietet. In seinem Worte, in seinem *λόγος*, offenbart sich die ihm inwohnende *ἐξουσία καὶ δύναμις*. Was er ist, ist er wesentlich in seinem Worte. Wie dieß von seiner Macht gilt, so muß es überhaupt von ihm gelten. Was also seine Worte sind, das ist er selbst. Von seinen Worten aber wird gesagt, daß sie, wenn auch Himmel und Erde vergehen, nicht vergehen 21, 33. (vgl. Matth. 24, 35., wo dieselben Worte stehen, die aber bei Matthäus keinen solchen Anknüpfungspunkt in seiner Christologie haben, wie bei Lucas), daß eher Himmel und Erde vergehen, ehe ein Titelchen von seinen Worten vergehe 16, 17. Es gilt im Grunde auch hier wieder: *τίς οὗτος ὁ λόγος;* welcher Art muß der seyn, dessen Worte unvergänglicher, ewiger, göttlicher Natur sind, von dessen Worten dasselbe gesagt werden kann, was sonst vom Gesetz gesagt wird, daß keine *κεραία* verschwinden darf *)? Darum ist nun auch, was er verkündigt, und

*) Unverkennbar spielt der eigene Ausdruck *τῶν λόγων μου κεραία* auf Matth. 5, 18 an. Man vgl. auch Luc. 6, 47 u. Matth. 7, 24. Ritschl a. a. O. S. 178.

was man zu hören so begierig ist, der *λόγος τοῦ θεοῦ*, wie Lucas 5, 1. (vgl. 8, 11. 31. 11, 28.), aber auch nur Lucas den Inhalt der Lehrvorträge Jesu nennt; was er spricht, ist das Wort Gottes selbst, und wenn von dem *λόγος τοῦ θεοῦ* im Ganzen dasselbe gelten muß, was in den genannten Stellen von seinen *λόγοι* prädicirt wird, so ist in dem ganzen Zusammenhang dieser Begriffe kein sehr großer Schritt mehr nöthig, den, welcher den *λόγος τοῦ θεοῦ* verkündigt, mit diesem *λόγος τοῦ θεοῦ* selbst als identisch zu betrachten. Nur in diesem höhern, alle diese Beziehungen in sich vereinigenden Sinne kann er der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* seyn, mit dem Vater so identisch, daß sein Bewußtseyn das Bewußtseyn des Vaters ist, und das Bewußtseyn des Vaters das seinige. Seine Identität mit dem Vater ist sowohl eine Identität des Wissens, als der Macht. Mit der Macht, mit welcher ihm alles vom Vater übergeben ist, überwältigt und vernichtet er alle dämonischen Mächte, sein Name ist der Träger und Inbegriff dieser ihm von Gott verliehenen, ihm selbst immanenten Macht (10, 17), und die Dämonen selbst wissen es, daß er diese unwiderstehliche Macht, welche er auf eine für sie so verderbliche Weise ausübt, als der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (4, 41) hat. Hiemit sehen wir uns auch in unserem Evangelium in dieselbe dualistische Anschauungsweise hineingestellt, in deren Sphäre sich das johanneische Evangelium bewegt. Mit der absoluten Macht des Vaters steht der Sohn Gottes allen dem Reich Gottes feindlichen dämonischen Mächten entgegen. Seine Aufgabe ist es, alles Dämonische zu bekämpfen und zu vernichten. Wie im johanneischen Evangelium das höchste Resultat dieses Kampfes mit dem Ausdruck bezeichnet wird, der Fürst dieser Welt sey gerichtet, so sieht Jesus bei Lucas (10, 18) den Teufel gestürzt und wie einen Blitzstrahl vom Himmel fallen. Hier wie dort ist dieser Sieg in der Selbstgewißheit des Bewußtseyns Jesu als unmittelbare Thatsache ausgesprochen, ob er gleich erst seinen zeitlichen Verlauf nehmen muß. Im johanneischen Evangelium hat der Unglaube und Haß der Juden seine tiefste Wurzel in der Macht der Finsterniß, Lucas hat diese Ansicht vom Judenthum noch nicht, aber während Matthäus den Verrath des Judas als einfaches Faktum erzählt, läßt er zwar nicht, wie nach ihm der Verfasser des johanneischen Evangeliums, den Satan unmittelbar in Judas fahren, aber doch ihn und die Macht der Finsterniß dabei thätig eingreifen, 22, 31. 53 *). Es ist somit auch in seiner An-

*) Das *εἰσῆλθε σατανᾶς εἰς Ἰούδαν* 22, 2. scheint das ursprüngliche Evangelium noch nicht gehabt zu haben. Vergl. Hahn a. a. O. S. 203 f.

schauung ein Antagonismus zweier entgegengesetzter Principien, welcher in dem Leben und in den letzten Schicksalen Jesu seinen Verlauf nimmt.

Unstreitig haben alle diese christologischen Elemente ihre Einheit nur in einem solchen Begriff der Person Christi, welcher über den synoptischen hinaus auf dem Wege zum johanneischen liegt. Christus kann nur als höheres übermenschliches Wesen gedacht werden, auf welchen bestimmteren Ausdruck aber der Begriff seines Wesens zu bringen ist, läßt sich nicht sagen, um so weniger, da weder am Anfang noch am Ende des Lebens Jesu etwas Bestimmteres hervortritt. Mutter und Brüder Jesu werden 8, 19. erwähnt, ob er jedoch durch die Abschneidung alles Vorgeschichtlichen nicht blos den jüdischen, sondern auch den menschlichen Ursprung dem Auge entrücken wollte, möchte sich kaum behaupten lassen. Daß, während bei Matthäus das letzte Wort Jesu der Ausdruck des völligen Gottverlassenseyns ist (Matth. 27, 46.), Lukas dagegen ihn seinen Geist in die Hände des Vaters legen läßt (23, 46. übereinstimmend mit Joh. 19, 30.), kann man so nehmen, wie es Ritschl nimmt *), es zeige sich in dem Worte Jesu bei Lukas der, welchem alles vom Vater übergeben sey, und der aus eigener Machtvollkommenheit auf's Leben verzichte, das Wort bei Matthäus aber mache es unmöglich, im Sinne des Evangelisten eine solche Anschauung Christi vorauszusetzen, wie sie Lukas habe; Jesus zeige sich in Erwartung des Todes nicht als starker Herr über alles, sondern als schwacher Mensch, und so entspreche dieser Zug vollständig der Anschauung der Nichtabsolutheit des irdischen Lebens Jesu; aber in welchem Verhältniß sollen wir uns dieses πνεῦμα und sein παρατίθεσθαι zu dem aus der ganzen Erscheinung und Wirksamkeit Jesu sich ergebenden substanziellen Begriff seines Wesens denken, und wie verhält es sich zu dem ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν οὐρανὸν (24, 51.), und jener ἀνάληψις, auf welche der Evangelist, was gleichfalls bemerkenswerth ist, schon 9, 51. als das Moment der Vollendung hinweist? Auf diese Fragen läßt sich, da es dieser Christologie noch an einem substanziellen Einheitspunkt fehlt, keine bestimmte Antwort geben.

Bemerkenswerth ist noch in diesem Zusammenhang die Vorstellung unseres Evangelisten von der βασιλεία τοῦ θεοῦ und dem Verhältniß der Parusie Christi zu ihr. Vorerst scheint bei ihm ein gewißes Schwanken darüber zu seyn, ob die βασιλεία τοῦ θεοῦ schon da ist, oder erst kommen soll. Daß sie schon in der Gegenwart da ist, wie dieß die dem Matthäus-Evangelium zu

*) A. a. O. S. 201.

Grunde liegende Vorstellung ist, scheint auch Lukas zu sagen 10, 9. 11.: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, und 11, 20.: ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Allein die bei ihm jedenfalls überwiegende, somit seine eigentliche Vorstellung ist, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ noch nicht da ist, sondern erst kommen soll, erst in der Zukunft bevorsteht. In diesem Sinne heißt es 9, 27.: εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Wie dieß mit Luk. 21. zu vereinigen ist, ist freilich nicht klar, aber auch nach dieser Stelle soll doch die βασιλεία τοῦ θεοῦ erst kommen, bei Matthäus aber 16, 28. wird nur gesagt: ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, was nicht ausschließt, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ schon da ist. Ebenso heißt es Luc. 12. im Hinblick auf die zu erwartende Ankunft des Herrn (vergl. V. 35. f.) V. 32.: εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν, 21, 31.: ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε, ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (wofür bei Matthäus 24, 33. steht: ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις, wozu hier nicht ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ zu suppliren ist, sondern ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, als das Hauptsubjekt der bisherigen Rede), 22, 18.: οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ (wogegen es auch hier wieder bei Matthäus 26, 29. heißt: ὅταν αὐτὸ πίω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου, so daß demnach nicht von einer erst kommenden βασιλεία τοῦ θεοῦ die Rede ist) *). Eine noch besonders hieher gehörende Stelle ist die freilich nach der gewöhnlichen Erklärung ganz anders genommene Stelle 17, 21—24. Sie darf nicht nur nicht als Beweis dafür genommen werden, daß Lukas das Gottesreich in die Innerlichkeit des Gemüths gesetzt habe, sondern nicht einmal das liegt in ihr, daß es schon in der Gegenwart da ist. Der Eintritt des Gottesreichs ist eine äussere Begebenheit, die aber, weil sie sich plötzlich entwickelt, der äussern Beobachtung entzogen ist, und die präsentische Form drückt, wie Ritschl richtig bemerkt hat **), nur anschaulich die Ueberraschung aus, welche

*) Nur in dem Mustergebet Jesu heißt es auch bei Matthäus 6, 10.: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. Ritschl meint (S. 250), da die ursprüngliche Recension des Lukas lautet: πάτερ ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς (καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς), ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, der Charakter der ersten Bitte bei Lukas, wodurch die Bitte um den Eintritt des göttlichen Reichs in die zweite Reihe gedrängt werde, hänge damit zusammen, daß der lucanische Jesus das göttliche Reich ausdrücklich erst bei seiner Wiederkunft eröffne.

**) A. a. O. S. 194.

künftig durch den Eintritt des Gottesreichs hervorgerufen werden soll. Die in der Zukunft zur Gegenwart werdende Anschauung wird in ihrer Unmittelbarkeit aufgefaßt, wie dieß auch durch ἰδοὺ bezeichnet ist. So erhalten die vorangehenden Worte V. 21. eine sehr nahe und natürliche Beziehung zu dem folgenden V. 24.: ὥσπερ γὰρ ἡ ἀςραπὴ — ὕτως ἔςαι ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτῦ. Es steht offenbar im Zusammenhang mit dieser Vorstellung von dem erst künftig bevorstehenden Eintritt der βασιλεία τῦ θεῦ, daß Lukas nicht nur von der Scene des feierlichen Einzugs Jesu in Jerusalem, welche in der Darstellung des Matthäus nur als der wirkliche Anfang der βασιλεία τῦ θεῦ, oder als die feierliche Eröffnung der schon eingetretenen βασιλεία τῦ θεῦ genommen werden kann, nicht nur nichts wissen will, sondern in der dafür aufgenommenen, die Erscheinung des Herrn erst in die weitere Zukunft hinausrückenden Parabel sogar ausdrücklichen Widerspruch dagegen zu erheben scheint. Zugleich ergibt sich aber auch aus dieser so merkwürdigen Differenz zwischen den beiden Evangelisten, welches Interesse Lucas für seine Vorstellung von einer erst kommenden βασιλεία τῦ θεῦ hatte. Wäre sie als eine schon gekommene, und schon jetzt gegenwärtige anzusehen gewesen, so hätte dadurch das Judenthum, in dessen Mitte die βασιλεία τῦ θεῦ schon damals war, einen Vorzug gehabt, welchen der Pauliner ihm nicht gern zugestand. Lieber also, um Juden und Heiden in Beziehung auf das wirkliche Daseyn der βασιλεία θεῦ einander gleichzustellen, spricht man überhaupt nicht davon, daß sie schon da ist, sondern nur davon, daß sie erst kommen wird. Es gilt also von ihr dasselbe, wie von der Parusie Christi, und wenn man nun schon so weit gekommen ist, daß man von der einen, wie von der andern blos so viel sagen kann, sie werde, wenn sie komme, mit Einem Male, plötzlich und überraschend kommen, so ist man über die jüdische Form, welche die Parusie Christi selbst noch in der Vorstellung des Apostels Paulus hat, schon hinweggekommen, und im Uebergang zu jener geistigern Form begriffen, welcher zufolge, wie wir dieß im johanneischen Evangelium sehen, die Parusie Christi und die βασιλεία θεῦ überhaupt nichts Künftiges, sondern etwas schon Gegenwärtiges, aber auch nichts in der Form der jüdischen Anschauung Gegenwärtiges sind.

Die beiden Hauptdifferenzen zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen, auf welche hier Rücksicht genommen werden mußte, um unserem Evangelium seine Stellung zum johanneischen anzuweisen, haben bei dem letzteren die Folge gehabt, daß man ihm unmöglich einen rein historischen

Charakter zuschreiben kann. Je weiter es sich von einem Evangelium entfernt, dessen historische Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen, nicht die gleiche Ursache vorhanden ist, desto nothwendiger ist es, die Lösung des stattfindenden Widerspruchs auf der andern Seite zu suchen, auf der Seite desjenigen Evangeliums, bei welchem überhaupt so Vieles darauf hinzuweisen scheint, daß es eine ideelle Tendenz verfolgt. Da nun das Lucas-Evangelium, wie gezeigt worden ist, in so Manchem, das zu seinem eigenthümlichen Charakter gehört, auf die Seite des johanneischen Evangeliums sich hinüberneigt, so fragt sich, was in Ansehung solcher Punkte, in welchen es mit dem Matthäus-Evangelium nicht zusammenstimmt, von seiner historischen Glaubwürdigkeit zu halten ist?

Welche wichtige Stelle bei unserem Evangelisten die Erwählung und Aussendung der siebenzig Jünger einnimmt, wie bedeutend sie in seine Darstellung der evangelischen Geschichte eingreift, wie Vieles in der Anlage und Anordnung seines Evangeliums davon abhängt, ist ein Hauptpunkt der bisherigen Untersuchung. Wie haben wir nun aber über dieses Moment der evangelischen Geschichte vom Standpunkt der historischen Betrachtung aus zu urtheilen? Es ist nur Lukas, der von den Siebenzig weiß, und die neueren Kritiker und Interpreten, so weit sie die Sache genauer prüfen, und nicht voraus in bloßen Voraussetzungen befangen sind, sind mit ziemlicher Einstimmigkeit der Ansicht, daß diese Angabe mehr als zweifelhaft ist, da sie ebenso sehr aller äussern Unterstützung, als der innern Wahrscheinlichkeit ermangele *). Die Frage kann daher nur seyn, ob wir sie als eine Sage der urchristlichen Ueberlieferung anzusehen, oder vielleicht sogar nur auf die Rechnung unseres Evangelisten zu bringen haben. Wenn man aber im erstern Falle mit Strauß die Frage so stellt, ob ein solches durchgeführtes Halten an heiligen Zahlen, ein solches Fortspinnen des einmal durch die Zahl der Apostel dazu gegebenen Anfangs nicht ganz im Geiste der urchristlichen Sage sey, welche, sofern wir sie jüdisch gefärbt uns denken, den Schluß machte, wenn Jesus die zwölf Stämme in der Zahl seiner Apostel abgebildet habe, so werde er auch die siebenzig Aeltesten durch eine entsprechende Anzahl von Jüngern nachgebildet haben, oder sofern wir sie mehr paulinisch universalistisch vorstellen, nicht umhin konnte, vorauszusetzen, daß Jesus neben der durch die Zahl der Apostel angedeuteten Beziehung seiner Sache auf das israelitische Volk zugleich durch die Auswahl

*) Vgl. de Wette zu Luc. 10, 1 f. Einleit. in das N. T. 4. A. S. 156. Strauß I. S. 631 f.

von siebenzig Jüngern ihre weitere Bestimmung für alle Völker der Erde vorgebildet habe, so liegt schon in dieser mit Recht gemachten Unterscheidung ein Moment, das uns nicht erlaubt, bei der Annahme einer bloßen Sage stehen zu bleiben. Im Kreise des ältesten Judenchristenthums konnte eine solche Sage unmöglich entstehen, die ältesten Judenchristen hatten ja an ihren zwölf Aposteln genug, und die universalistische Aufgabe des Christenthums, soweit sie sich derselben schon bewußt geworden waren, schien ihnen in jedem Falle nur durch die zwölf Apostel gelöst werden zu können, da ein über das Judenthum hinausgehendes, von ihm abgelöstes Christenthum noch ausserhalb ihres Gesichtskreises lag. Hätte Lukas die Sage von den Siebenzig aus der bloßen Ueberlieferung genommen, so hätten sie in ihr gleich anfangs auch die Bestimmung haben müssen, die er ihnen gibt, sie werden ja aber bei ihm für einen über die Sphäre der Zwölf hinausliegenden Wirkungskreis bestimmt, für einen Auftrag, für welchen die Zwölf noch nicht befähigt zu seyn schienen, und mit einer Instruktion versehen, welche Bestimmungen enthält, die für jene auf ihrem judenchristlichen Standpunkt gar nicht geeignet seyn konnten. Nicht im judenchristlichen Kreise also, sondern nur im paulinischen wäre die Entstehung der Sage vorauszusetzen, wo sollen wir sie aber auch in dem letztern suchen? Nicht nur findet sich in den Schriften des Apostels Paulus, des Apostels, durch welchen doch erst das Princip dieser neuen Form des Christenthums zum klaren Bewußtseyn kam und seine praktische Bedeutung erhielt, auch nicht die geringste Andeutung einer solchen Sage, sondern der Apostel selbst schließt sogar die Möglichkeit derselben dadurch aus, daß er nicht auf diesem Wege, durch eine solche äussere Vermittlung, wie auch die der Siebenzig gewesen wäre, sondern unmittelbar durch Christus selbst sein Heidenapostelamt oder seinen Universalismus erhalten haben wollte. Auch im Kreise des Apostels selbst also, in seiner unmittelbaren Umgebung, läßt sich die Entstehung einer solchen Sage nicht denken, sie könnte erst später entstanden seyn, zu einer Zeit, in welcher sich nicht recht begreifen ließe, wie eine solche Sage noch den Charakter einer geschichtlich überlieferten Sage annehmen konnte. In der ganzen Erzählung von den siebenzig Jüngern, wie sie uns in unserem Evangelium erscheint, spricht sich ein so unverkennbar paulinisches Gepräge und Interesse aus, daß wir selbst in dem Falle, wenn ihr eine geschichtliche Tradition zu Grunde liegen sollte, doch zugleich annehmen müßten, sie sey von dem paulinischen Schriftsteller ganz für seine Zwecke verarbeitet worden. Welcher große Unterschied ist dann aber überhaupt noch, ob man in ihr etwas von ihm schon Vorgefundenes an-

nimmt, oder sie als sein eigenes, von ihm in die evangelische Geschichte aufgenommenes Produkt betrachtet? Sie ist, wie wir sie auch nehmen mögen, ein unhistorisches Element, entstanden aus dem Bestreben, das paulinische Christenthum, das diese Siebenzig repräsentiren, auf einen dem irdischen Leben Jesu angehörenden, wenn auch erst nach der Berufung der Zwölf erfolgten, doch ihr ganz gleichartigen, unmittelbaren Akt Jesu durch eine Vermittlung zurückzuführen, welche nicht im Sinne des Apostels seyn konnte, aber einem Schriftsteller sehr nahe liegen mußte, welcher, wenn er einmal von seinem paulinischen Standpunkt aus die evangelische Geschichte zum Gegenstand seiner Darstellung machte, es nicht unterlassen zu können glaubte, in ihr einen Anknüpfungspunkt für sein paulinisches Christenthum nachzuweisen. Da er nun aber doch nicht annehmen konnte, daß sein Apostel Paulus selbst einer dieser Siebenzig gewesen sey, und sich auch sonst nicht denken läßt, welche geschichtliche Beziehung sie zu ihm gehabt haben sollen, welche andere Bedeutung können diese Siebenzig für ihn gehabt haben, als eine bildliche, eine bildliche, typische Bedeutung derselben Art, wie die der ihre Bestimmung bezeichnenden Zahl ist? Da der Natur der Sache nach im öffentlichen Leben Jesu nichts eine unmittelbare Beziehung auf den Apostel Paulus selbst haben konnte, so sollte demnach wenigstens auf diese vorbildliche Weise sein apostolischer Beruf als ein von dem der Zwölf unterschiedener, nicht schon in ihm begriffener, demselben unabhängig gegenüberstehender im Kreise der evangelischen Geschichte seine Stelle finden. Bedenkt man nun aber weiter, welchen Einfluß das von unserem Evangelisten neu aufgenommene Element hat, wie von diesem Punkte aus seine Darstellung der evangelischen Geschichte ganz darauf angelegt ist, die Zwölf in demselben Verhältniß in Schatten zu stellen, in welchem die Siebenzig in dem schönsten Lichte der apostolischen Wirksamkeit erscheinen sollen, welche Veränderungen für diesen Zweck mit der evangelischen Geschichte vorgenommen worden sind, wie er Erzählungen umgestellt, Aussprüche Jesu, welche bei Matthäus in einem ganz andern Zusammenhang stehen, bald dahin bald dorthin gesetzt hat, so ist es nicht möglich, dem Lukasevangelium denselben Grad urkundlicher historischer Glaubwürdigkeit zuzuschreiben, welcher dem Matthäus-Evangelium wenigstens relativ so lange zukommen muß, als wir nicht Ursache haben, ein seinen historischen Charakter auf gleiche Weise alterirendes Interesse der Darstellung vorauszusetzen. Welche Analogie das Lukasevangelium auch in dieser Beziehung mit dem johanneischen hat, ist so von selbst klar. Ist auch in ihm der historische Stoff zu überwiegend, als daß es im Ganzen einen gleich

ideellen Charakter, wie das johanneische, hätte erhalten können, so hat es doch manche Elemente in sich, welche mehr oder minder unhistorisch und dabei, wie die Erzählung von den Siebenzig, ideeller, bildlicher Natur sind. Während es Parabeln gibt, welche nicht blos eine allgemeine Wahrheit versinnlichen, sondern die concreten Verhältnisse der Gegenwart in sich darstellen, wie die Parabel vom reichen Manne wenigstens am Schlusse, und die von dem vornehmen Manne 18, 12. f., gibt es auch geschichtliche Erzählungen, deren Geschichtliches nur die einkleidende bildliche Form einer bestimmten Idee zu seyn scheint. In diesem Sinne möchte, wie schon früher bemerkt worden ist, namentlich die Erzählung von den beiden Schwestern, Maria und Martha, zu nehmen seyn (10, 38.). Eben diese Erzählung zeigt zugleich am treffendsten die innere Verwandtschaft, welche unser Evangelium in solchen Zügen eines ideellen Charakters mit dem johanneischen hat, in welchem, mit der ihm eigenen Vorliebe für diese mystische Symbolik, das von jenem nur Angedeutete in den sinnreichsten Darstellungen weiter ausgeführt ist. In dieselbe Kategorie möchte die Erzählung von der Sünderin, welche Jesum salbt, zu setzen seyn (7, 36 f.). Ist sie nicht die bildliche Darstellung der ächt evangelischen Wahrheit, daß es einem bußfertigen, das Bedürfniß der Sündenvergebung tief in sich fühlenden, von Liebe bewegten Gemüth nicht fehlen könne, durch den Glauben an Jesus, die Vergebung der Sünden wirklich zu erlangen? Auch diese Erzählung hat ihre Parallele im johanneischen Evangelium, in der Perikope von der Ehebrecherin. Nehmen wir noch dazu, wie so manche eingestreute einzelne Züge nur eine bildliche Bedeutung haben können (man vergl. z. B. 13, 32. 33.), und so manche Uebergänge auf Parabeln und Erzählungen nur zur einkleidenden Form dienen, so gibt auch dieß einen Maßstab zur Beurtheilung des historischen Charakters unsers Evangeliums und ein weiteres Moment zur Begründung des allgemeinen Urtheils, daß ihm seine Stelle nur auf dem Uebergang von den synoptischen Evangelien zu dem johanneischen angewiesen werden kann.

III. Das kanonische Lucas-Evangelium.

Es bleibt uns nun, nachdem wir den Charakter des ursprünglichen Evangeliums kennen gelernt haben, noch übrig, zu untersuchen, wie es sich mit denjenigen Bestandtheilen des Lucasevangeliums verhält, welche ursprünglich nicht zu demselben gehörten, sondern erst durch die Hand eines Ueberarbeiters

hinzukamen, und mit welchen zusammen das ursprüngliche Evangelium sodann erst zu unserem kanonischen Lucasevangelium geworden ist.

Der eigenthümliche schriftstellerische Charakter unseres Evangeliums ist von neueren Kritikern so bestimmt worden: es sey eine neutralisirende Zusammenstellung paulinischer und judaistischer Reden und Erzählungsstücke, eine Zusammenarbeitung, bei welcher die paulinischen Elemente als Grundstock des Evangeliums, die judaistischen als das Eingeschaltete und Hinzugefügte erscheinen: werde durch diese Nebeneinanderstellung und Verwebung heterogener Stoffe der paulinische Grundcharakter des Evangeliums einerseits verwischt und entfärbt, so werde er andererseits dadurch wieder in den Vordergrund gerückt, daß den Stücken entgegengesetzter Art großentheils auf dem Wege der Ueberarbeitung und freien Umbildung oder durch beigefügte Modifikationen die specifisch judaistische Färbung genommen werde *). Kann so überhaupt die Kritik den so verschiedenartigen Charakter des Evangeliums nur durch die Annahme von Interpolationen und einer Ueberarbeitung erklären, so gibt nun erst die auf der Grundlage des marcionitischen Evangeliums möglich gewordene Scheidung der beiden Elemente des Evangeliums den Schlüssel zur Erklärung seines eigenthümlichen Charakters. Es enthält nicht nur Stücke sehr verschiedener, ganz entgegengesetzter Art, sondern es theilt sich selbst seinem ganzen Inhalt nach in zwei zu verschiedenen Zeiten entstandene, und von verschiedenen Verfassern herrührende Bestandtheile, und da es nun, wie schon gezeigt worden ist, in seiner ersten Anlage und in seinem Grundstamm wesentlich paulinisch ist, so folgt hieraus von selbst, daß die erst später hinzugekommenen Stücke um so mehr den entgegengesetzten Charakter an sich tragen, nur zeigt sich bald, daß wir auch bei dem zweiten Bearbeiter unseres Evangeliums keine rein judaistische Tendenz voraussetzen dürfen, sondern die durch ihn geschehene Verbindung judaistischer Stücke mit dem ursprünglichen Evangelium ist aus demselben irenischen Interesse hervorgegangen, welchem so manche Schriften unseres Kanons, insbesondere die mit unserem Evangelium so eng zusammengehörende Apostelgeschichte, ihre Entstehung zu verdanken hatten. Es ist also zwar der paulinische Grundstamm geblieben, aber es ist durch Weglassungen, Interpolationen, Abänderungen dem Ursprünglichen da und dort seine paulinische Spitze genommen, besonders da, wo das von Marcion gebrauchte Evangelium dem Häretiker gar zu günstig zu lauten schien; die größte Concession wurde jedoch den Judaisten durch Aufnahme einer Vorgeschichte gemacht, welche

*) Schwegler, Nachapostol. Zeitalter II. S. 39.

Jesum durch seine Geburt und Abstammung, seine ganze Umgebung, mit allen Merkmalen des jüdischen Messias vor Augen stellt.

Die beiden ersten Kapitel haben ein auffallend jüdisches, sogar alttestamentliches Gepräge, es kann daher kein Zweifel darüber seyn, daß sie ganz im Kreise der jüdischen Anschauungsweise entstanden sind, mag sie der spätere Bearbeiter des Evangeliums als zusammenhängendes Ganze schon vorgefunden, oder selbst erst verschiedene Stücke in diesen Zusammenhang gebracht haben. Der Eintritt des Messias in die Welt wird hier mit allem, was die jüdische Phantasie aufbieten konnte, ausgestattet, es sind durchaus jüdische Anschauungen und Ideen, die uns hier entgegentreten, und es ist das sichtbare Bestreben, diesem alttestamentlichen Vordergrund eine so viel möglich breite Basis zu geben, und die auf ihm auftretenden Personen in das hellste Licht zu setzen. Am meisten contrastirt mit dem paulinischen Universalismus des ursprünglichen Evangeliums die specifisch jüdische Bestimmung, die dem Messias gegeben wird, wenn er als Sprößling des davidischen Geschlechts geschildert, und das von ihm ausgehende Heil als der an seinem Volke in Erfüllung gehende Segen der schon den Vätern des A. T. gegebenen Verheißungen gepriesen wird (1, 32. 33. 54 f. 68 f.). Hat ferner der Verfasser des ursprünglichen Evangeliums, um nur alles Jüdische auszuscheiden, selbst dem Täufer und Vorläufer keine Stelle in demselben eingeräumt, so war dagegen der zweite Bearbeiter um so angelegentlicher bemüht, schon die ersten Anfänge der Geschichte beider, des Messias und seines Vorläufers, so in einander zu verflechten, daß man in ihr nur die Einheit eines göttlichen Planes sehen kann. Schon dieß, bemerkt Schwegler, deutet auf ein dogmatisches Interesse hin, wie nur ein Judenchrist es haben konnte, nicht minder die Genauigkeit, mit welcher die Erfüllung des Ritualgesetzes, die pünktliche Vollziehung der Beschneidung, die Darbringung der Erstlingsopfer erzählt und geschildert wird u. s. w. *); allein es ist dieß nur der eine der beiden möglichen Fälle, sofern auch ein paulinischer Schriftsteller dieses judenchristliche Interesse sich aneignen, und wenigstens durch Aufnahme solcher Stücke für seine irenischen Zwecke dem Judenchristenthum diese Concession machen konnte. Paulinische Züge blicken daher selbst in diesem Theile des Evangeliums immer wieder durch. Die welthistorische Zeitbestimmung, durch welche der erste Verfasser den Auftritt Jesu bezeichnete, trug der zweite in Verbindung mit andern chronologischen Bestimmungen, die die gleiche Absicht haben, den Anfang der evangelischen

*) A. a. O. S. 56. Vgl. Schwegler a. a. O. S. 42. 69.

Geschichte welthistorisch zu fixiren, auf den Auftritt des Täufers über. Offenbar passen aber diese großentheils der Profangeschichte entnommenen Bestimmungen zu dem rein jüdischen Gepräge der Erzählungen, welchen sie beigegeben sind, nicht recht, und man kann darin, so wie in dem Censusgebot des Kaisers Augustus, das ein zu großer Verstoß gegen Geschichte und Chronologie ist, um für sehr alt zu gelten, und auch zu unjüdisch aussieht, um für gleich ursprünglich mit dem übrigen Inhalt dieser Stücke gehalten zu werden, nur die Fugen sehen, in welchen der zweite Verfasser diese judaisirenden Erzählungen in ein Evangelium einfügte, das schon in der chronologischen Bestimmung, mit welcher es begann, seinen nichtjüdischen Charakter ankündigte. Wie der ursprüngliche Verfasser Jesum im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius auftreten ließ, so knüpfte ganz analog damit der zweite die Geburt Jesu an den, wie er meinte, schon damals unter August von dem Statthalter Syriens, Quirinus, gehaltenen Census an. Sehr bezeichnend für das Verfahren eines Schriftstellers, welcher auch Stücke judaisirenden Inhalts gern wieder in seinen paulinischen Universalismus umbiegt, ist das Geschlechtsregister Jesu, das er nicht blos von Abraham datirt, wie Matthäus, sondern bis zu Adam, dem Stammvater des Menschengeschlechts, ja sogar bis zu Gott, der als gemeinsamer Vater aller Menschen, nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist (Röm. 3, 29.), hinaufführt, wie man deutlich sieht, nur in der Absicht, die beiderseitigen Interessen, das judenchristliche und das heidenchristliche, zu combiniren. Wie für diese ersten Kapitel beides gleich charakteristisch ist, der judaisirende Inhalt mit einzelnen paulinischen Zügen, so verrathen sie auch nicht undeutlich die redigirende Hand des spätern Bearbeiters. Es hat bei Matthäus 4, 12. ganz das Aussehen einer ächt geschichtlichen Notiz, wenn er Jesum auf die Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers nach Galiläa hinweggehen läßt. Dem Ueberarbeiter des Lucasevangeliums mochte diese Notiz 4, 14. minder passend zu stehen scheinen, er reihte sie daher an das an, was das dritte Kapitel über die Wirksamkeit des Täufers enthielt, wobei ihn auch der Gedanke geleitet zu haben scheint, daß der von dem heiligen Geist erfüllte Messias durch ein solches Motiv, das man auch gar zu leicht von der ihm selbst drohenden Gefahr verstehen konnte, nicht wohl bestimmt werden konnte, sich nach Galiläa zu begeben. Er läßt ihn daher *ἐν τῇ δυνάμει τῦ πνεύματος* nach Galiläa zurückkehren und seine öffentliche Wirksamkeit da beginnen, wo der Ruf von ihm sich bald überall hin verbreitete. Ist, wie de Wette bemerkt, die Taufe

Jesu (3, 21. 22.) nur summarisch und durchaus nicht im gewöhnlichen Evangelientone erzählt, so kann dieß nur darin seinen Grund haben, daß der redigirende Ueberarbeiter hier, wie V. 19. 20, nur darauf bedacht war, solche Begebenheiten der evangelischen Geschichte, die nicht fehlen durften, der Vollständigkeit wegen noch kurz aufzunehmen. Sie stehen daher ziemlich zusammenhangslos und isolirt, wie ja auch das folgende Geschlechtsregister Jesu an einem Orte, wo man es nicht gerade erwartet, mehr künstlich als natürlich, nur um zum Schlusse der Vorgeschichte auch diese eigentlich auf die Geburt Jesu sich beziehende Data noch nachzuholen, eingereiht ist. Ebenso sieht man die zusammenfügende, durch Zwischenbemerkungen nachhelfende Hand des redigirenden Bearbeiters in dem erst von demselben gemachten Zusatz 4, 26.: *ὃ ἦν τεθραμμένος.* Er findet sich an der Stelle, wo die anfangs noch fehlende Vorgeschichte in das ursprüngliche Evangelium übergeleitet werden mußte, was der spätere Verfasser nicht ohne eine Umstellung der beiden, den eigentlichen Anfang des Evangeliums bildenden Erzählungen thun zu können glaubte. Jesus tritt ja in unserem jetzigen Evangelium nicht, wie in dem ursprünglichen, zuerst in Kapernaum und dann in Nazareth, sondern umgekehrt zuerst in Nazareth und dann in Kapernaum auf. Der zweite Verfasser glaubte hier wohl nur die ursprüngliche Ordnung herzustellen, indem er es für das Natürlichste hielt, daß Jesus an seinem bisherigen Aufenthaltsort, in Nazareth, wo er erzogen war, zuerst aufgetreten sey (wie er ja auch bei Matthäus 4, 13. erst Nazareth verläßt, um sich nach Kapernaum zu begeben). Es bestimmte ihn aber dabei ohne Zweifel auch noch eine andere Erwägung. Der erste Verfasser hat die von ihm erzählte Scene in Kapernaum vorangestellt, weil sie ihm den bedeutungsvollsten Eindruck von dem ersten Auftritt Jesu zu machen schien, für den zweiten hatte das in Nazareth Geschehene größere Wichtigkeit, nicht blos, weil es die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in der Person Jesu zeigte (V. 21), sondern auch, weil es ihm Gelegenheit gab, einen Ausspruch Jesu in Anwendung zu bringen, welcher ihm hier besonders seine passende Stelle zu finden schien. Matthäus erzählt 13, 53.: Jesus habe, als er später einmal nach Nazareth kam, durch das Betragen der Nazarethaner gegen ihn sich zu dem Ausspruch veranlaßt gesehen: *ὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτῦ.* Der Ueberarbeiter unseres Evangeliums läßt Jesum diesen Ausspruch schon damals thun, und zwar in Verbindung mit weiteren Worten, in welchen mit Hinweisung auf den Vorzug, welchen Elias und Elisa Heiden gegeben haben, die Zurück-

setzung der Juden gegen die Heiden in Betreff des Evangeliums ausgesprochen ist. Wäre der Sinn der angeführten Beispiele nur so zu bestimmen, wie ihn de Wette angibt: Die prophetische Wirksamkeit habe sich von dem Nahen ab- und dem Fernen zugewendet, und so auch die Wirksamkeit Jesu von Nazareth nach Kapernaum, so würde dieser Sinn schon wegen der geringen Entfernung Kapernaums von Nazareth nicht sehr passen, aber es wäre dabei auch ganz übersehen, daß sowohl die Wittwe zu Sarepta als der Syrer Naemann Nichtjuden waren. Dieß kann in einem Evangelium, in welchem der Gegensatz der Juden und Heiden eine so große Bedeutung hat, nicht für zufällig gehalten werden. Wenn daher auch in dem aus Matth. 13, 53. genommenen Ausspruch πατρὶς zunächst Nazareth als Vaterstadt Jesu ist, so nimmt doch der Evangelist die πατρὶς zugleich in einer weitern Bedeutung, um das von den Nazarethanern Geschehene als ein Vorbild dessen zu betrachten, was Jesus überhaupt von seinen Volksgenossen zu erwarten hatte. Zwar scheint der Ausspruch V. 24 durch das Vorangehende nicht genug motivirt, aber die Nazarethaner bestätigen um so mehr durch ihr nachfolgendes Benehmen die in jenem Ausspruch liegende Voraussetzung. Indem sie Jesum von sich stoßen und vertreiben, tragen sie selbst die Schuld, daß er von ihnen und überhaupt seinen Volksgenossen hinweg, wie in den angeführten alttestamentlichen Stellen gesagt ist, zu den Heiden sich wendet. Was also derselbe Schriftsteller, als Verfasser der Apostelgeschichte, zum Hauptmoment seiner Apologie des Apostels macht, daß er immer nur in Folge seiner Verstoßung von den Juden, und ihrer Verwerfung des Evangeliums es den Heiden verkündigt habe, dieß hat seinen Vorgang schon in der Geschichte Jesu selbst. Schon Jesus hat also diese den Juden zu einem so großen Vorwurf gereichende Erfahrung an sich selbst gemacht, es ist dieß der eigentliche Sinn des bekannten Ausspruchs Jesu: ὅτι ὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτῦ. Der Ueberarbeiter des Evangeliums hätte demnach nur bestimmter hervorgehoben, was an sich schon in der Darstellung des ursprünglichen Evangeliums lag, sofern es Jesum schon 9, 51. von dem so unempfänglichen Galiläa zu dem empfänglicheren Samarien sich wenden läßt, daß diese von den Juden zu den Heiden übergehende Verkündigung des Evangeliums ihre Ursache in dem eigenen Verhalten der Juden hat, daß sie somit, wenn sie darin nur eine sie beeinträchtigende Bevorzugung der Heiden sehen wollen, die Schuld hievon nur sich selbst beizumessen haben.

Schon aus den ersten Kapiteln unsers kanonischen Evangeliums läßt sich

auf diese Weise ersehen, in welchem Verhältniß seine spätere jetzige Form zu der ursprünglichen steht. Um die weitern darauf sich beziehenden Stellen unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, können wir sie auf folgende Weise classificiren. Es gibt 1) Stellen, in welchen sich eine antimarcionitische Tendenz kaum verkennen läßt; 2) solche, in welchen paulinische Ideen besonders deutlich ausgesprochen sind; 3) aber auch Stellen entgegengesetzter Art, judaisirende, die der Ueberarbeiter nur in der Absicht aufgenommen haben kann, um die beiderseitigen Interessen so viel möglich gegen einander auszugleichen; 4) solche, aus welchen eine Beziehung auf die späteren Parteiverhältnisse hervorzublicken scheint; 5) solche, welche blos aus Rücksicht auf die Vollständigkeit der Darstellung der evangelischen Geschichte noch hinzugekommen sind.

1) Daß es Stellen mit einer antimarcionitischen Tendenz gibt, kann nicht befremden. Denn wenn auch das ursprüngliche Evangelium keineswegs ein marcionitisches war, so daß es als ein häretisches erst hätte katholisirt werden müssen, so hatte es doch eine antijüdische Tendenz, in welcher es mit dem Marcionitismus nahe genug zusammentraf, und enthielt manche Stellen, welche von den Marcioniten zur Empfehlung ihrer Lehre sehr gut gebraucht werden konnten. Da nun überdieß Marcion sich ausschließlich an den Apostel Paulus hielt, seine Auktorität allein als die ächt apostolische geltend machte, so mußte es sehr im Interesse des spätern paulinischen Bearbeiters liegen, der seinem Evangelium nachtheiligen Meinung zu begegnen, daß Paulinismus und Marcionitismus in einer so nahen Verwandtschaft mit einander stehen, und es war daher sehr natürlich, daß er Stellen änderte, welche den Marcioniten eine bequeme Handhabe für ihre Polemik darboten. Ritschl hat daher mit Recht die Abänderung einiger Stellen, in welchen unser jetziger Text anders lautet, als der ursprüngliche, aus einer antimarcionitischen Tendenz erklärt. Unter den von Ritschl dahin gerechneten Stellen sind es wenigstens drei, bei welchen diese Annahme keinem Zweifel unterliegen kann. Kap. 8, 20 sind die Worte Jesu: *τίς ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες οἱ ἀδελφοί μου;* weggelassen worden. Da dieselben Worte Matth. 12, 46. unangefochten stehen geblieben sind, so kann ihre Weglassung aus unserem Evangelium ihren Grund nur darin haben, daß die desselben sich bedienenden Marcioniten aus dieser Stelle gerade ihre doketische Lehre von der Person Christi zu beweisen suchten. Kap. 10. V. 22 ist die ursprüngliche, sicher bezeugte Lesart: *οὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς* u. s. w. erst in die jetzige abgeändert worden, um den Gnostikern, namentlich den Marcioniten, den Beweis zu

nehmen, welchen sie aus jenen Worten, und besonders aus dem Aorist ἔγνω für ihre Lehre vom unbekannten Gott zu führen pflegten *). Die Stelle 16, 17 konnte, wie Ritschl bemerkt, im Zusammenhang mit V. 16 von den Marcioniten sehr gut für die von ihnen behauptete Trennung des Gesetzes und des Evangeliums benützt werden. Um sie unschädlich zu machen, substituirte der kirchlich gesinnte Ueberarbeiter statt λόγων μου, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, das Wort νόμου, um so mehr, da er nach Matth. 5, 18. nur das Ursprüngliche zu restituiren glauben konnte. Minder bedeutend sind die Stellen 10, 21. mit dem Zusatz καὶ τῆς γῆς, 20, 35. mit der Auslassung ὑπὸ τοῦ θεοῦ, nach καταξιωθέντες, und 24, 25. mit der Umänderung der Worte ἐλάλησεν ὑμῖν in ἐλάλησαν οἱ προφῆται u. s. w. **).

2) Stellen der zweiten Art sind theils solche, in welchen die paulinische Lehre von dem Bedürfniß der Vergebung, der Verdienstlosigkeit der Werke u. s. w. enthalten ist, wie in der Parabel vom verlornen Sohn, und 17, 7 — 10., theils solche, in welchen den Juden die Schuld ihres Unglaubens vorgehalten, und der den Heiden vor ihnen gegebene Vorzug dadurch motivirt wird. Dahin gehören Stellen, wie 13, 28—30., wo der die Ausschließung der Juden betreffende Zusatz zwar aus Matth. 8, 11. 12. 20, 16. genommen ist, aber so, daß die Combination eine deutliche antithetische Beziehung hat, ferner: 13, 1—9. 13, 34. 35. 19, 41—44. Die Zerstörung Jerusalems ist in diesen Stellen deutlich als eine Strafe für den Unglauben der Juden dargestellt. Wenn in der ersten Stelle 13, 1 — 9. Jesus gleich jenen Galiläern, die achtzehen, auf welche der Thurm in Siloah fiel, nicht für schuldiger gehalten wissen will, als die sämmtlichen übrigen Bewohner Jerusalems, so geschieht dieß nur darum, weil sie alle die gleiche Schuld des Unglaubens tragen, in Folge dessen sie nur um so gewisser der verdienten Strafe anheimfallen, je länger ihnen noch Frist zu ihrer Bekehrung gelassen wird. Der endlich nach so langer Unfruchtbarkeit abgehauene Feigenbaum ist ein Bild des jüdischen Volks, und jener Schuld, an welche der Apostel Paulus immer wieder erinnert, wenn er Juden und Heiden in Beziehung auf das Reich Gottes einander gegenüberstellt.

3) Unter den Stellen der dritten Klasse ist die bei weitem bedeutendste die schon besprochene Vorgeschichte, am nächsten steht ihr die Erzählung vom Einzuge Jesu in Jerusalem, bei deren Aufnahme der zweite Verfasser des Evan-

*) Vgl. Schwegler Nachapostol. Zeitalter I. S. 255.
**) Ritschl a. a. O. S. 281.

geliums das antijüdische Interesse, das den ersten bestimmte, sie wegzulassen, ganz unbeachtet gelassen hat. Er nahm sie auf, weil er nicht das gleiche Bedenken hatte, Jesum ganz in der Gestalt des jüdischen Messias auftreten zu lassen; es sollte den Juden die ihnen dadurch gewordene Auszeichnung unverkürzt gelassen werden, es fiel ja von ihr nur eine um so größere Schuld auf sie zurück. In dieselbe Kategorie würden ferner nach Ritschl's Behauptung alle diejenigen Stellen gehören, in welchen die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen nachgewiesen wird. Ritschl bemerkt aus Veranlassung der Stelle 18, 31—34.: in dem ganzen Theile des Lucas von Kap. 4 — 23. finde sich die Formel *πληρωθῆναι τὴν γραφὴν*, oder Aehnliches, nur in folgenden Stellen: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* 4, 21.; *ἔτι τῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ, τὸ· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* 22, 37.; *ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσι, τῦ τελεσθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα* 21, 22. Diese Citationsformeln gehören aber sämmtlich solchen Stellen an, deren Ursprünglichkeit aus andern Gründen mehr als zweifelhaft sey. Marcions Evangelium habe zwar der Berufungen auf das A. T. nicht entbehrt (man vgl. 6, 3. 7, 27. 20, 41—44.), aber diese bestimmte Formel finde sich nur in jenen Abschnitten, sie erscheine daher als die schriftstellerische Manier des Ueberarbeiters *). Auch die Stellen, in welchen sie sich neben 18, 31—34. noch weiter findet, 24, 27. und V. 32 (*καὶ ὡς διήνοιγε τὰς γραφὰς*), und V. 44—46. bringt Ritschl auf die Rechnung des Ueberarbeiters. Allein es ist dieß ein zweifelhafter Punkt. Es wäre für das Evangelium in seiner ursprünglichen und spätern Form sehr charakteristisch, wenn die Stelle Kap. 4. anfangs blos so geheißen hätte, wie Ritschl mit Hahn annimmt: V. 16. *καὶ ἦλθεν εἰς τὴν Ναζαρὲτ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν.* V. 20. *καὶ ἐκάθισεν καὶ πάντων ἐν τῇ συναγωγῇ οἱ ὀφθαλμοὶ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.* V. 21. *καὶ ἤρξατο λέγειν πρὸς αὐτὺς.* Sodann V. 22. 23. 28—30. Es ist dieß jedoch eine bloße, durch Tertullian's Stillschweigen nicht zureichend begründete Conjektur. Sehr bedeutsam ist allerdings, daß 24, 25. der Ueberarbeiter statt des Ursprünglichen *ἐλάλησεν ὑμῖν* (ebenso wie V. 6) geändert hat: *ἐλάλησαν οἱ προφῆται,* woraus zu schließen ist, daß ihm an der Nachweisung solcher prophetischen Stellen viel gelegen war, allein es ist gleichfalls bloße Conjektur, daß jene Stellen Interpolationen sind. Ebenso verhält es sich mit 9, 31., wo die Bemerkung, daß die Männer des A. T. bei der Verklärung mit Jesu über seinen

*) Ritschl a. a. O. S. 118.

Ausgang zu Jerusalem gesprochen haben, auch nur interpolirt seyn soll, ohne daß sich dieß sicher genug annehmen läßt.

4) Die Stellen der vierten Klasse lassen sich im Grunde mit denen der zweiten zusammennehmen, doch verdient eine Parabel hier besonders hervorgehoben zu werden, die ein zu anschauliches Bild der spätern Parteiverhältnisse zu geben scheint, als daß sie in Eine Kategorie mit jenen andern Stellen gesetzt werden kann. Die Parabel vom verlorenen Sohn bezieht sich nach der Deutung, die ihr neuestens ebenso treffend als scharfsinnig gegeben worden ist *), auf die Juden und Heiden in ihrem Verhältniß zum messianischen Reich. Der jüngere, sich so weit von Hause verirrende, sein Erbtheil in Wollust verprassende, dann aber, nachdem er in seinem Elend selbst mit der Nahrung der Schweine seinen Hunger gestillt, in demüthiger Reue und mit der Selbstanklage, gegen den Himmel gesündigt zu haben, und nicht mehr würdig zu seyn, sein Sohn zu heißen, zum Vater zurückkehrende Sohn stellt die Heidenwelt in sich dar. Der ältere erstgeborene, welcher immer zu Hause bleibt, und sich rühmt, schon so lange dem Vater gedient und keines seiner Gebote übertreten zu haben, ist ein ebenso treffendes Bild des jüdischen Volks. Schon solche Züge passen sehr gut für die der Parabel gegebene Deutung, was aber für die Parabel ganz besonders charakteristisch ist, und so klar die Verhältnisse der spätern Zeit vor Augen stellt, ist die neidische, scheelsüchtige Gesinnung, welche der ältere Bruder gegen den, wie er klagt, von dem Vater bevorzugten jüngern an den Tag legt. Wer sieht hier nicht das aus dem Römerbrief bekannte Benehmen der Judenchristen gegen die Heidenchristen und das paulinische Christenthum? Wie der ältere Bruder grollend über die freudige Aufnahme des aus seiner Verirrung Zurückgekommenen sich fern hält, und an dem bereiteten Freudenmahle keinen Antheil nehmen will, so wollten die Judenchristen von einer brüderlichen Gemeinschaft mit den Heidenchristen nichts wissen, weil sie in ihrer Aufnahme in das messianische Reich, welche auch hier, wie sonst (man vgl. z. B. Luc. 13, 29.), unter dem Bilde eines Festmahls dargestellt wird, eine Uebervortheilung durch die Heidenchristen, eine Verkürzung in den ihnen von Alters her zukommenden Rechten sehen zu müssen glaubten. Es ist hier nicht blos von Heiden und Juden, ihrem Glauben und Unglauben, der gnädigen Aufnahme der Einen und der Verstoßung der Andern die Rede, sondern von Heidenchristen und Judenchristen, als zwei gleichberechtigten Genossen des

*) Zuerst von Zeller Theol. Jahrb. 1843. S. 81 f. Vergl. Schwegler Nachapost. Zeitalter. II. S. 47 f. Ritschl a. a. O. S. 282 f.

messianischen Reichs. Der eine ist schon von Anfang an im Besitz und Genuß aller Rechte des väterlichen Hauses, es darf ihm nicht erst etwas ertheilt werden, was er nicht zuvor schon hätte, der Andere hat zwar an sich gleichfalls dieselben Rechte, wie ja Gott nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist (Röm. 3, 29.), aber er muß in sie erst wieder aufgenommen werden, nur um so größere Bedeutung hat jedoch seine Wiederaufnahme. In der Bereitwilligkeit, mit welcher der jüngere Sohn voll Reue und Demuth zum Vater zurückkehrt und in der Freude, mit welcher der Vater ihn aufnimmt, tritt uns das Heidenchristenthum im vollen Bewußtseyn seiner schon erlangten Bedeutung entgegen, um so mehr mußte aber auch den paulinischen Christen daran gelegen seyn, dem Riß zu begegnen, welcher durch das mißtrauische und mißgünstige Benehmen der Judenchristen in die erst sich bildende Gemeinschaft zu kommen drohte. Dieß war das Bestreben des Apostels im Römerbrief, er suchte die Judenchristen über ihre ganze Stellung zu den Heidenchristen sowohl, als zum messianischen Reich überhaupt zu belehren, und sie davon zu überzeugen, wie wenig sie Ursache haben, die Aufnahme der Heidenchristen als ein an ihnen begangenes Unrecht anzusehen. Dasselbe Interesse mußte man in der Folge haben; nur wenn die gleiche Berechtigung beider Theile anerkannt war, konnten beide zur Einheit einer kirchlichen Gemeinschaft sich zusammenschließen. Auf die Gleichstellung beider Theile, darauf, jedem von beiden so viel möglich zuzugestehen, was er von dem andern mit Recht verlangen konnte, zielten jene irenischen, conciliatorischen Bestrebungen hin, wie wir sie besonders aus der unserem Evangelium so nahe verwandten Apostelgeschichte kennen. In welchem anderen Sinne kann es daher genommen werden, wenn der Vater in der Parabel den über seine vermeintliche Zurücksetzung unzufriedenen Sohn mit den Worten beruhigt: *τέκνον σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν· εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι δεῖ, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν, καὶ ἀνέζησε, καὶ ἀπολωλὼς ἦν, καὶ εὑρέθη*, in welchen Worten zugleich paulinisch die Bekehrung des Sünders, als die Wiederbelebung eines Todten, aufgefaßt ist (Röm. 6, 13.). Alle diese Züge haben, mit den Verhältnissen der spätern Zeit zusammengehalten, eine so concrete Wahrheit, daß die Parabel, wenigstens in der Form, in welcher wir sie hier haben, nur aus ihnen hervorgegangen seyn kann *). Die Parabel bei Matthäus (21,

*) Angeknüpft ist sie freilich an den Gegensatz der Zöllner und Pharisäer 15, 1. Dieß beweist jedoch nichts gegen ihre weitere Beziehung. Vgl. Zeller a. a. O. S. 82.

28—31) von den beiden Söhnen eines Vaters, von welchen der Eine im Wort ungehorsam, in der That gehorsam, der Andere im Wort gehorsam, in der That aber ungehorsam ist, läßt sich mit der unsrigen nicht vergleichen, da sie gerade den die Judenchristen betreffenden charakteristischen Zug nicht enthält, und der den Zöllnern und Huren vor den gesetzeseifrigen Pharisäern gegebene Vorzug, auf das Verhältniß der Heiden und Juden bezogen, nur dieselbe Verstoßung der Letztern aussagt, von welcher auch sonst die Rede ist. Zwei ungleiche Söhne eines Vaters, wie sie beide Parabeln haben, sind ein sehr natürliches Bild für die beiden in Beziehung auf das Reich Gottes einander gegenüberstehenden Religionsparteien. Ein nicht unpassendes Bild derselben Art könnten die beiden mit Jesu gekreuzigten, aber so verschieden gegen ihn sich benehmenden Schächer seyn. Auch sie sind auf eine einleuchtende Weise von dem Verhältniß gedeutet worden, in das sich die Juden und Heiden zur Predigt vom gekreuzigten Messias setzten *). Da sie in jedem Falle nur darauf, nicht aber auf das Verhältniß der Judenchristen und Heidenchristen, bezogen werden können, so nimmt die Parabel vom verlorenen Sohn unter den interpolirten, somit auch einer erst spätern Zeit angehörenden Abschnitten unsers Evangeliums eine um so bemerkenswerthere Stelle ein.

5) Es bleibt uns nun noch eine ziemliche Zahl von Stellen übrig, welche blos aus Rücksicht auf die Vollständigkeit der geschichtlichen Erzählung aufgenommen worden seyn können. Da alle diese Interpolationen mehr oder minder mit Stellen des Matthäus übereinstimmen, so hat Ritschl sie so klassificirt: 1) solche, bei welchen eine wörtliche Uebereinstimmung stattfindet: Luc. 10, 13—15. (Matth. 11, 21—23.) Luc. 13, 34. 35. (Matth. 23, 37—39.) Luc. 7, 31—35. (Matth. 11, 16—19.); 2) solche, welche wie Ueberarbeitungen von Stellen des Matthäus aussehen, bei welchen aber die Annahme unsicher werde, daß Matthäus die Quelle einer Reihe von Interpolationen des Lucas sey, Luc. 7, 29. 30. (Matth. 21, 32.) Luc. 11, 48—51. (Matth. 23, 30—36.) Luc. 21, 21. 22. (Matth. 24, 16.) Luc. 22, 24—30. (Matth. 20, 25—28. 19, 28.); 3) solche, bei welchen man die Annahme, daß die Interpolationen aus dem Matthäus-Evangelium in seiner jetzigen Gestalt herstammen, fallen lassen müsse: Luc. 4, 38. 39. (Matth. 8, 14. 15.) Luc. 11, 29—32. (Matth. 12, 39—42.) Luc. 11, 42. (Matth. 23, 33.) Luc. 12, 6. 7. (Matth. 10, 29—31.) Luc. 12, 33. 34. (Matth. 6, 19—21.) Luc. 18, 31—34. (Matth. 20, 17—19.) Luc. 19, 29—38. (Matth. 21,

*) Man vgl. Schwegler a. a. O. S. 50 f.

1—9) Luc. 19, 45. 46. (Matth. 21, 12. 13.) Luc. 20, 9—18. (Matth. 21, 33—44.) Luc. 20, 37. 38. (Matth. 22, 31. 32.) Luc. 22, 49—51. (Matth. 26, 51—54.) *). Ich kann hier Ritschl nicht beistimmen, und bin vielmehr der Ansicht, daß wir vollkommen berechtigt sind, das Abhängigkeitsverhältniß von Matthäus, das sich schon bei dem ursprünglichen Evangelium nicht verkennen läßt, auch auf die Stellen auszudehnen, welche in unserem kanonischen Lucas noch als Interpolationen hinzugekommen sind. Wenn, wie Ritschl sagt, nicht einzusehen seyn soll, zu welchem Zwecke der Interpolator die Veränderung von matthäischen Stellen vorgenommen habe, die sich durch verständigen Zusammenhang so bedeutend vor den parallelen Stellen des Lukas auszeichnen, so ist dagegen zu bemerken, daß ihm, auch wenn er an Matthäus sich hielt, doch zugleich daran gelegen seyn mußte, ihm nicht zu wörtlich zu folgen, und daß es die ganze Anlage seines Evangeliums so mit sich brachte, daß die aus Matthäus genommenen Stellen in einen andern Zusammenhang zu stehen kamen. Ritschl stützt jedoch seine Behauptung auf zwei Fälle, in welchen sich die Darstellung des Lucas vor den parallelen Abschnitten des Matthäus sogar auszeichnen soll. In dem Redestück über das Zeichen des Jonas (Luc. 11, 29—32.) werde bei Lucas der Vergleichungspunkt zwischen Jonas und Jesus, an welchem das Verständniß des Ganzen hänge, offenbar richtig angegeben: *καθὼς ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευΐταις, ὅτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ*, während bei Matthäus dieser Punkt nicht nur nicht besonders hervorgehoben werde, sondern zwischen die Ankündigung eines Zeichens, wie Jonas war, und die mit Lucas übereinstimmende Folgerung, daß die Nineviten und die Königin aus Mittag dieß Geschlecht verurtheilen werden, bei Matthäus 12, 40. die hier ganz fremdartige und gezwungene Deutung trete: *ὥσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, ὅτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.* Ist aber diese Deutung eine so fremdartige und gezwungene? Auch Strauß behauptet **), Jesus habe die Pharisäer auf das *σημεῖον Ἰωνᾶ* nur in dem Sinn verwiesen, in welchem es Lucas ihn erklären lasse, daß, wie Jonas selbst, seine bloße Gegenwart und seine Bußpredigt, ohne Wunder, den Nineviten als göttliches Zeichen genügt habe, so auch seine Zeitgenossen, statt nach Wunderzeichen zu haschen, sich an seiner Person und Predigt genügen lassen sollen. Diese Auf-

*) A. a. O. S. 288 f.
**) Leben Jesu II. S. 356 f.

fassung sey die einzige, dem Zusammenhang der Rede Jesu auch bei Matthäus angemessene. Allein in diesem Falle sollte Jesus schlechthin sagen, es werde ihnen gar kein Zeichen gegeben werden (wie es auch ursprünglich bei Lucas so hieß, da die Worte: εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, τῦ προφήτυ, schon zur Interpolation gehören), nicht aber von einem anderen Zeichen reden, denn ein σημεῖον in dem Sinne, in welchem hier von einem σημεῖον die Rede ist, war die bloße Gegenwart und Predigt des Jonas nicht. Zu einem σημεῖον gehört noch etwas mehr. Man kann auch nicht sagen, daß es bei Jonas auch nach dem Ausdruck des Matthäus lediglich sein κήρυγμα war, auf welches hin die Niniviten Buße gethan haben, da nichts natürlicher ist, als die Voraussetzung, daß die Wirkung des κήρυγμα durch das σημεῖον verstärkt worden ist. Bedenkt man nun weiter, daß sowohl bei Matthäus, als bei Lucas ausdrücklich Futura stehen (σημεῖον ὑ δοθήσεται u. s. w. Matth. 12, 39.; ὕτως ἔςαι καὶ ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ τῇ γενεᾷ ταύτῃ, Luc. 11, 30.), und die Deutung dieser Futura, wenn man sie darin begründet finden will, daß, als Jesus diese Worte sprach, seine Erscheinung noch nicht vollendet war, sondern manche Momente derselben noch in der Zukunft lagen, eine nicht sehr natürliche ist, indem man in diesem Fall weit eher das Präsens erwarten sollte, so hat man nur die Wahl, entweder anzunehmen, daß die ursprünglichen Worte Jesu überhaupt nichts weiter enthielten, als die Verweigerung des Zeichens, wie es bei Lucas ursprünglich blos hieß: σημεῖον ὑ δοθήσεται, Luc. 11, 29., oder wenn jene Worte nicht blos darauf beschränkt blieben, sondern einen weiteren Zusatz über das Zeichen des Jonas erhielten, unter demselben nichts anders verstanden werden kann, als eben das, was die Stelle bei Matthäus enthält. Was ist denn auch natürlicher, als daß, sobald einmal in einem angeblichen Ausspruch Jesu von dem Zeichen des Propheten Jonas in Beziehung auf seine Person die Rede war, dabei an nichts anders gedacht wurde, als an die Aehnlichkeit, welche der Tod und die Auferstehung Jesu mit dem Schicksal des Propheten Jonas hatte? Wie hätte, nachdem einmal Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung eine so nahe Beziehung zu dem Propheten Jonas erhalten hatte, die evangelische Tradition das Zeichen des Propheten Jonas anders, als in jenem concreten Sinne, nehmen können? Glaubte demnach der Interpolator die Stelle des ursprünglichen Evangeliums nicht so belassen zu dürfen, wie er sie vorfand Luc. 11, 29.: ἡ γενεὰ αὕτη πονηρά ἐστι· σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον ὑ δοθήσεται, wollte er dabei auch noch das Zeichen des Jonas erwähnen, so gibt er uns hier gewiß nicht die ursprüngliche Form der

Rede Jesu, sondern er vervollständigt sein Evangelium nur aus dem des Matthäus, indem er den Worten Jesu, wie sie ursprünglich bei Lucas lauten, nun auch die eigene Wendung gab, die sie bei Matthäus durch die Verwandlung der absoluten Negation in die bedingte des *εἰ μὴ τὸ σημεῖον τῦ Ἰωνᾶ* erhalten hatten, daß er aber nicht auch die von Matthäus dazu gegebene Erläuterung aufnahm, erklärt sich schon aus der von ihm auch sonst befolgten abkürzenden Manier, noch mehr aber daraus, daß er eine solche Explikation für sehr überflüssig halten mußte, wenn er an sich mit dem Zeichen des Jonas keine andere Vorstellung verband, als eben die, die man nach Matthäus von ihm haben mußte. Man ist demnach auf keine Weise berechtigt, bei dem Redestück über das Zeichen des Jonas eine andere Quelle bei unserem Evangelisten vorauszusetzen, als dieselbe, aus welcher er sonst in so vielen andern Stellen geschöpft hat. Ebenso wenig ist dieß bei der andern Stelle der Fall, auf welche sich Ritschl beruft. Auch in der Geschichte des Einzugs in Jerusalem soll der Vorzug auf der Seite der Darstellung des Lucas (19, 29 f.) seyn, da er die Notiz, zu welcher sich Matthäus (21, 7.) durch eine zu wörtliche Anwendung der Prophetenstelle verführen lasse, daß Jesus auf zwei Eseln geritten, nicht erzähle. Ist es ein Vorzug, eine an sich undenkbare Sache auf denkbare Weise zu erzählen, so gebührt unstreitig dem Lucas hier dieser Vorzug vor Matthäus, eine ganz andere Frage aber ist, ob deßwegen seiner Darstellung auch der Vorzug der Priorität zuzuerkennen ist. Was der erste Berichterstatter in unbefangener Naivetät erzählt, kann der zweite so oft nicht so unbedenklich hinnehmen; es sieht ganz einer erst auf dem Wege der Reflexion gemachten Berichtigung gleich, daß Lucas Jesum nicht auf zwei Eseln, wie Matthäus, sondern nur auf Einem seinen Einzug in Jerusalem halten läßt. Freilich kann er der Natur der Sache nach den Einzug nur auf Einem Esel gehalten haben, aber es ist ja auch noch ein dritter Fall möglich, daß es sich mit dem Einzug überhaupt nicht so verhielt, weder wie ihn Matthäus, noch wie ihn Lucas erzählt. Stellt der eine Bericht die Sache auf eine an sich undenkbare Weise dar, sieht dagegen der zweite, bei welchem nicht dieselbe Undenkbarkeit stattfindet, einer erst nachher gemachten Berichtigung gleich, so folgt hieraus nur, daß wir überhaupt nicht wissen, wie sich die beiden Darstellungen in diesem Punkte zur Wirklichkeit der Sache selbst verhalten. Daß endlich der Interpolator, wenn er die Parabel Luc. 20, 9—18. aus Matth. 21, 33—44. entlehnte, nicht daraus den den Heiden günstigen Vers 43.: *διὰ τῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τῦ θεῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιῦντι*

τὺς καρπὺς αὐτῆς, mit herübergenommen, kann man mit Ritschl auffallend finden, wer wird aber behaupten wollen, daß er diesen Vers, der ja für den Zusammenhang keineswegs nothwendig ist, dessen Weglassung das Bild vom Stein eher conciser macht, nur auf die Auktorität einer andern Quelle hin, welche ihn nicht hatte, übergehen konnte? Er konnte ihm ja auch schon für den irenischen Zweck, welchen er hatte, zu stark zu lauten scheinen.

Aus der Vergleichung der sämmtlichen Stellen, welche das Lucas-Evangelium erst durch die Hand seines Ueberarbeiters erhalten hat, ergibt sich uns demnach nur das Resultat, daß er zwar in der Vorgeschichte, und in einigen andern Abschnitten, wie namentlich in der Parabel vom verlorenen Sohn, und in der Erzählung 13, 1—9. eigene Quellen benützt, im Uebrigen aber an das Matthäus-Evangelium sich gehalten hat. Mag man nun auch verschiedene Schichten von Bearbeitungen des Matthäus-Evangeliums unterscheiden zu müssen glauben, so ist doch kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß er es nicht schon in seiner jetzigen Form vor sich gehabt habe.

Uebrig ist uns nun nur noch das Proömium des Evangeliums, das, wie sich von selbst versteht, nur von der letzten Hand, die an unserem Evangelium gearbeitet hat, hinzugekommen seyn kann. Es kann daher auch nur als eine vom Standpunkt des Ueberarbeiters aus gegebene Erklärung genommen werden, was in dem Proömium über die Absicht und Idee der auf dasselbe folgenden Darstellung der evangelischen Geschichte gesagt ist. Mit Recht ist nun aber zu erwarten, daß, wenn unsere bisherige Untersuchung durch die kritische Scheidung der verschiedenen Bestandtheile, in welche das Evangelium zerfällt, der Entstehungsgeschichte desselben genauer und richtiger, als bisher geschehen ist, auf den Grund gesehen hat, auch der Inhalt und Zweck des Proömiums in ein helleres Licht gesetzt werden muß. Es sollte wirklich in ihm nichts anders ausgesprochen seyn, als was die kritische Betrachtung als die Entstehungs- und Bildungsgeschichte des Evangeliums in der Form, in welcher es aus der Hand seines letzten Bearbeiters auf uns gekommen ist, zeigt.

Sind, wie wir gesehen haben, verschiedene Perioden der Entstehungs- und Bildungsgeschichte des Evangeliums zu unterscheiden, so kann der Verfasser des Proömiums, durch dessen Ueberarbeitung das Evangelium seine jetzige Gestalt erhalten hat, nur in einer ziemlich späten Zeit, erst nach Marcion, der sich ja des Evangeliums noch in seiner ursprünglichen Gestalt bediente, somit erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt haben. Dieß stimmt mit der Stellung, welche sich der Verfasser in seinem Vorwort zu seinen Vor-

gängern gibt, vollkommen gut zusammen. Er unterscheidet sich nicht blos von den ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τῦ λόγυ, sondern auch von den πολλοὶ, welche ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, und stellt sich daher erst in dritter Reihe den in diese beiden Klassen Gehörenden gegenüber. Die ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τῦ λόγυ können nur die Apostel seyn, und Begleiter und Gehülfen der Apostel, wie Lucas und Marcus, welche, wenn sie auch nicht αὐτόπται waren, doch wenigstens aus dem Munde der Apostel das vernahmen, was sie weiter überlieferten. Der von den αὐτόπται καὶ ὑπηρέται gebrauchte Ausdruck παρέδοσαν schließt nicht aus, daß es von einigen derselben auch schon schriftliche Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte gab, nur müssen, da von den αὐτόπται καὶ ὑπηρέται, welche παρέδοσαν, die πολλοὶ, welche ἐπεχείρησαν u. s. w. unterschieden werden, die letztern einen weitern Umfang gehabt haben, als jene. Die Art und Weise, wie der Verfasser des Vorworts von seinen Vorgängern spricht, nöthigt offenbar zu der Annahme, daß die Litteratur der evangelischen Geschichte schon damals eine ziemliche Reihe von Schriften in sich begriffen habe. Wen sollen wir uns aber unter den πολλοὶ denken? Waren es so Viele, so kann doch die Kunde von ihnen nicht ganz verschwunden seyn, aber wenn wir nun auch das Hebräer-Evangelium, unsern Matthäus, und nach der Angabe des Papias ein anderes Marcus-Evangelium, als unser jetziges ist, als schon damals vorhanden voraussetzen, so stehen doch diese Wenigen immer noch in einem gar zu großen Mißverhältniß zu den πολλοὶ, und es muß daher alles sehr erwünscht seyn, was über diese πολλοὶ weitere Auskunft geben kann. Dieß ist bei der aus den vorliegenden kritischen Untersuchungen sich ergebenden Ansicht von der Entstehung unsers Evangeliums auf doppelte Weise der Fall. Besteht es aus den verschiedenen Bestandtheilen, in welche es kritisch zerlegt werden muß, so gehört zu den πολλοὶ ganz besonders der Verfasser des den Grundstamm bildenden Evangeliums, und da der Ueberarbeiter auch für die erst durch ihn hinzugekommenen Abschnitte, wie namentlich die Vorgeschichte, ohne Zweifel gleichfalls schon früher vorhandene schriftliche Quellen benützt hat, so erweitern sich die πολλοὶ schon in Betreff des Evangeliums. Dazu kommt, daß wir, wenn zwei verschiedene Verfasser des Evangeliums zu unterscheiden sind, und der zweite als Ueberarbeiter ziemlich spät, erst nach Marcion, dem Evangelium seine jetzige Gestalt gegeben hat, um so weniger Ursache haben, die πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα, welche schon so Viele

zum Gegenstand einer schriftlichen Darstellung gemacht haben, blos auf die Lebensgeschichte Jesu zu beschränken. Ein Schriftsteller, welcher die apostolische Zeit schon so weit hinter sich hatte, welcher, wie aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen ist, von Anfang an die evangelische Geschichte zum ersten, die Apostelgeschichte zum zweiten Theil einer umfassenderen geschichtlichen Darstellung zu machen beabsichtigte, und in Betreff der evangelischen Geschichte ein Evangelium zu Grunde legte, dessen Verfasser sich so entschieden zu den Grundsätzen des paulinischen Christenthums bekannte, konnte in jedem Falle erst in der apostolischen Zeit den Abschluß der *πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα* erblicken. Das paulinische Christenthum gehörte wesentlich dazu, wenn die ursprüngliche Idee des Christenthums ihrem vollen Inhalte nach so realisirt, und zu ihrer äußern Erscheinung gekommen seyn sollte, wie der Verfasser mit jenem Ausdrucke sagen zu wollen scheint. Ist so der Kreis jener *πολλοὶ* auch auf die Apostelgeschichte auszudehnen, so ist, was ohnedieß die ganze Beschaffenheit der Apostelgeschichte, kritisch betrachtet, höchst wahrscheinlich macht, um so mehr nach der Analogie des Evangeliums anzunehmen, daß unser Schriftsteller schriftliche Quellen verschiedener Art vor sich hatte. Es gab also wirklich schon damals Viele, welche in Betreff der *πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα* eine Diegese von größerem oder geringerem Umfang verfaßt hatten. Unter dieser Voraussetzung läßt sich nun erst sein Verhältniß zu den Vorgängern, an welche er sich anschloß, ganz so denken, wie er es selbst in den weiteren Worten seines Proömiums angibt. Er bestimmt in dem *ἄνωθεν παρακολουθεῖν πᾶσιν*, in dem *καθεξῆς γράψαι* und in dem *ἀκριβῶς*, das in seiner mittleren unbestimmten Stellung sowohl auf das Eine als das Andere zu beziehen ist, seine Aufgabe als eine dreifache. Sein Hauptzweck ist, eine so viel möglich vollständige und zusammenhängende, alles von Anfang an der Reihe nach erzählende Geschichte des Urchristenthums zu geben. Eine solche hat er in den beiden zusammengehörenden Schriften gegeben, indem nicht nur diese beiden selbst sich genau an einander anschließen, sondern auch in ihnen selbst nirgends eine den Zusammenhang der Geschichte unterbrechende Lücke sich zeigt. Freilich konnte er, wenn er eine Schrift von so beträchtlichem Umfang, welche selbst schon die Einheit eines schriftstellerischen Ganzen hatte, wie das ursprüngliche Lucas-Evangelium, in seine geschichtliche Darstellung nur aufnahm, als das Werk eines Andern ihr einverleibte, nur in beschränktem Sinne als Verfasser gelten, aber ebendeßwegen haben wir um so mehr Gewicht auf die Merkmale zu legen,

durch welche er selbst seine eigene Arbeit charakterisirt, wenn er ihren eigenthümlichen Vorzug in die Zusammenstellung und Aneinanderreihung alles dessen setzt, was über die Geschichte des Urchristenthums schon vorhanden war. Er wollte ja nur von Anfang an allem in seinem ganzen Zusammenhang nachgehen. Aber auch in dieser Beziehung ist es von Wichtigkeit, das Proömium nicht blos auf das Evangelium, sondern auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen. Je größeren Umfang das so entstandene Werk hatte, je größer die Zahl der in ihm, wenn auch nicht zur Einheit eines Ganzen verarbeiteten, doch zusammengestellten Schriften war, desto mehr wurde auch eine Schrift, wie das ursprüngliche Lucas-Evangelium, nur Theil eines größeren Ganzen und der Schriftsteller verfuhr bei der Aufnahme derselben nur nach derselben Methode, nach welcher er so manche andere kleinere Schriften zur Einheit eines Ganzen vereinigte. Zudem machte man ja damals an einen Geschichtschreiber der evangelischen Geschichte keineswegs die Forderung, daß er eine völlig neue Bearbeitung derselben gebe, wie hätte man auch eine solche Forderung machen können? Den Inhalt, den geschichtlichen Stoff, sah man als etwas Gegebenes an, und trug daher, wie wir es schon an dem Verhältniß des ursprünglichen Lucas-Evangeliums zum Matthäus-Evangelium sehen, kein Bedenken, dieselben Erzählungen beinahe unverändert wieder zu geben. Selbst an der wörtlichen Identität des Inhalts nahm man, wie das Verhältniß der drei Synoptiker zu einander beweist, keinen Anstoß; was zu einer neuen Bearbeitung bestimmte, war irgend ein besonderer Zweck, welchen man damit verband, entweder der blos formelle einer vollständigeren Zusammenstellung, oder, was freilich in das Materielle mehr oder minder eingriff, die Durchführung einer bestimmten Tendenz, durch welche dem Ganzen, auch wenn das geschichtliche Material dasselbe blieb, ein anderes Gepräge aufgedrückt wurde. Alles dieß kann uns zur Erklärung davon dienen, wie unser Schriftsteller, ungeachtet er nicht der eigentliche Verfasser des dritten Evangeliums ist, doch dasselbe sich aneignen konnte, sofern es durch das *παρακολουθεῖν ἄνωθεν πᾶσιν* und das *καθεξῆς γράψαι* sein Werk geworden war. Daß er nun aber dieses *παρακολουθεῖν πᾶσιν* noch besonders als ein *παρακολουθεῖν ἄνωθεν* bezeichnet, wie treffend stimmt dieß mit dem Resultat unserer kritischen Untersuchung zusammen, daß die selbst noch über das *ἀπ' ἀρχῆς* zurückgehende Vorgeschichte erst durch den Verfasser des Proömiums hinzugekommen ist, zur nothwendigen Ergänzung des von ihm so unvollständig vorgefundenen Evangeliums? Schon hieraus erklärt sich, warum er von sich

auch sagen konnte, er habe ἀκριβῶς geschrieben, und so, daß man aus seiner Darstellung die ἀσφάλεια der auf den christlichen Unterricht sich beziehenden λόγοι erkennen könne. An eine Geschichtsschreibung im kritischen Sinne ist gewiß nicht zu denken, eine solche lag unserem Schriftsteller, wie der ganze Charakter seiner beiden Schriften zeigt, ebenso fern als jener Zeit überhaupt. Den Vorzug der Genauigkeit und Zuverlässigkeit suchte er seiner Darstellung vor allem durch Streben nach Vollständigkeit zu verschaffen. Doch möchte dadurch der Begriff der ἀσφάλεια, die er so angelegentlich seiner Geschichte vindicirt, noch nicht erschöpft seyn. Sollte vielleicht, fragt Ritschl, die ἀσφάλεια der Geschichte gerade in ihrer antimarcionitischen Fassung, nämlich darin, daß die Anknüpfungspunkte für Marcions Auslegungen weggeräumt wurden, bestehen? Wenn wir dieß annehmen dürften, meint Ritschl, so wäre erklärt, warum der kirchliche Bearbeiter gerade jenes von Marcion gebrauchte Evangelium seiner Schrift zu Grunde legte, das in seinen Augen der ἀσφάλεια ermangelte, die er ihm dadurch verlieh, daß er es zum Gebrauche Marcions untüchtig machte. Es sey dieß für den Hauptzweck der kirchlichen Redaktion zu halten, dem sich das Streben nach Vollständigkeit nur untergeordnet. Denn wäre dieß die Hauptsache, so wäre nicht zu erklären, daß bei der Fülle evangelischen Traditionsstoffs die Bereicherungen der ursprünglichen Schrift im Verhältniß zum Ganzen wenig mehr als den vierten Theil betragen, und das Matthäus-Evangelium eine Reihe wichtiger Erzählungen und Reden vor dem dritten noch voraus habe *). Die quantitative Differenz zwischen unserem Evangelium und dem des Matthäus ist nicht sehr bedeutend, und da wir nicht wissen, wie viel Stoff ihm sonst zu Gebot stund, so möchte in Hinsicht der Vollständigkeit nicht viel zu vermissen seyn. Soll aber gleichwohl die ἀσφάλεια noch eine andere Beziehung haben, so möchte die Annahme einer antimarcionitischen Redaktion gleichfalls nicht genügen. Wie wenige Stellen sind es, von welchen sich behaupten läßt, sie seyen im antimarcionitischen Interesse geändert? Das ursprüngliche Evangelium war ja kein marcionitisches, sondern ein paulinisches. Aber von seinem paulinischen Standpunkt aus hat ihm der Verfasser schon durch Ausscheidung jüdischer Elemente eine Gestalt gegeben, in welcher es sich Judenchristen nicht sehr empfehlen konnte. Der Ueberarbeiter hielt zwar den paulinischen Charakter des Evangeliums fest, aber um es gegen den Schein einer paulinischen Einseitigkeit sicher zu stellen, ihm auch eine für Judenchristen geeignete Form zu

*) A. a. O. S. 278 f.

geben, nahm er die ihm noch fehlenden judaisirenden Stücke auf, wie die Vorgeschichte, die Einzugsscene, die Stelle über die ewige Dauer des Gesetzes, die in jedem Fall nicht blos gegen Marcion gerichtet ist. Unstreitig hatte der Ueberarbeiter dabei nicht blos den Zweck der Vollständigkeit, sondern er wollte dadurch zugleich seinem Evangelium eine so viel möglich beide Parteien befriedigende Gestalt geben. Aber wir haben ja überdieß nicht blos an das Evangelium, sondern auch an die Apostelgeschichte zu denken. Beide Schriften sollten ungeachtet ihrer paulinischen Tendenz den Anstoß beseitigen, welchen die Judenchristen an dem paulinischen Christenthum nehmen konnten, ihnen so viel möglich entgegenkommen. Dieß war also die ἀσφάλεια, die er bezweckte, daß seine ganze Darstellung des Urchristenthums dem irenischen, conciliatorischen Interesse, wie es überhaupt zum Charakter jener Zeit gehörte, so weit es auf diesem Wege geschehen konnte, förderlich zu werden suchte, und diesen Zweck immer im Auge behielt *).

*) Gegen die oben ausgesprochene Ansicht ist Ritschl in den Theol. Jahrb. 1847. S. 293 f. („Ueber das Verhältniß der Schriften des Lucas zu der Zeit ihrer Entstehung"), mit der Behauptung aufgetreten: die Ausgleichung der beiden Parteien sey im Allgemeinen nicht sowohl der Zweck als vielmehr die Voraussetzung der Schriften des Lucas. Ritschl hält sich dabei hauptsächlich an die Apostelgeschichte, aus welcher er die Ueberzeugung gewonnen zu haben meint, daß die zur Apologie des Paulus verwendeten Momente nicht so allgemeinhin den Zweck in sich schließen, eine Versöhnung zwischen Juden- und Heidenchristen zu bewirken, sondern vielmehr auf einer schon relativ vollzogenen Vermischung derselben beruhen. Habe man nun Grund, auf den speciellen Zweck einer Vertheidigung des Paulus zurückzukommen, so scheine dagegen eine Apologie des Paulus gegen die bekannten judenchristlichen Vorwürfe etwas Ueberflüssiges zu seyn, wenn die Ausgleichung der beiden Parteien auch das Verstummen der alten Anklagen gegen Paulus in sich schließen müsse. Auf diesem Punkte komme uns nun die aus der Analyse des dritten Evangeliums gewonnene Anschauung zu Statten. Habe dieses seine jetzige Gestalt durch den Mann erhalten, welcher auch die Apostelgeschichte schrieb, und welchen in der Composition seines Evangeliums ein antimarcionitisches Interesse leitete, so sey es wahrscheinlich, daß er auch bei der Abfassung der Apostelgeschichte Marcion im Auge hatte (S. 303). Ich kann dieser Auffassung nicht beistimmen. Ritschl identificirt zwei Momente, die unterschieden werden müssen. Auch ich nehme an, daß die Abfassung der Schriften des Lucas in eine Zeit fällt, in welcher die Ausgleichung der beiden Parteien theilweise schon geschehen war. Gesetzt aber auch, sie wäre im Sinne Ritschl's schon ganz geschehen gewesen, so kann doch nicht behauptet werden, daß sie eine Apologie des Apostels Paulus völlig überflüssig machte, und wenn Paulus immer

Nur aus einem theils polemischen theils irenischen Interesse, dessen Elemente und Motive in den Parteiverhältnissen des zweiten Jahrhunderts liegen,

noch einer Rechtfertigung bedurfte, wie kann man unter solchen Verhältnissen annehmen, daß die Ausgleichung schon vollständig erfolgt war? Das Hauptmoment, worauf es hier ankommt, ist, daß zwar die Judenchristen eine Position nach der andern aufgaben, wodurch überhaupt eine Vereinigung der beiden Partheien erst möglich wurde, aber keineswegs in demselben Verhältniß, in welchem sie mit den Heidenchristen sich ausglichen, auch ihren Haß gegen Paulus fallen ließen. Ihm konnte man es nie vergessen, daß er zuerst diesen Riß in das Judenthum gemacht hatte. Selbst nachdem die zuerst von Paulus aufgestellten Grundsätze längst in die Praxis übergegangen waren, wollte man ihm wenigstens kein Verdienst dieser Art zuerkennen, und nachdem man schon längst, wie namentlich in Betreff der Beschneidung, von der Unmöglichkeit sich überzeugt hatte, das Gesetz in seiner absoluten Geltung festzuhalten, mußte er doch noch schlechthin der ἐχθρὸς ἄνθρωπος seyn, der arge Gesetzesfeind, mit welchem man sich nicht aussöhnen konnte. Wie konnten aber die Pauliner das Werk der Ausgleichung für vollendet halten, so lange die Judaisten von der der ihrigen so ganz entgegengesetzten Meinung über den Apostel Paulus nicht abgekommen waren, und sein Name das Losungswort des Parteihasses blieb? Eben dieß nun, daß die conciliatorischen Bestrebungen der Zeit ihre Spitze in diesem rein persönlichen Interesse hatten, ist es, was einen Pauliner, wie den Verfasser der Apostelgeschichte, in eine so schiefe Stellung zur geschichtlichen Wahrheit brachte. Alles hing nun noch daran, in der öffentlichen Meinung es durchzusetzen, daß das, was auf der Grundlage solcher Bestimmungen, wie die Apostelgeschichte 15, und durch Concessionen von beiden Seiten mit der Zeit zur gemeinsamen Praxis des christlichen Lebens geworden war, gar nichts anders sey, als dasselbe, was auch schon der Apostel Paulus von Anfang an in Uebereinstimmung mit dem Apostel Petrus gewollt und bezweckt habe, und daß überhaupt zwischen diesen beiden Aposteln gar kein wesentlicher Unterschied sey. Stellt man die Apostelgeschichte unter diesen Gesichtspunkt, so erscheint alles sosehr in seinem natürlichen Lichte, daß man gewiß auch nicht entfernt daran denken kann, sie sey in einem antimarcionitischen Interesse geschrieben, und wenn dieß bei der Apostelgeschichte nicht der Fall war, so kann es auch bei dem Evangelium nicht angenommen werden, oder wenigstens nur mit einer Beschränkung, bei welcher die obige Ansicht von der eigentlichen Tendenz des Evangeliums völlig dieselbe bleibt. Mit welchem Grunde kann denn Ritschl die Behauptung, daß der Verfasser des Evangeliums bei der Composition desselben durch ein antimarcionitisches Interesse geleitet worden sey, als ein aus der Analyse des Evangeliums gewonnenes Resultat geltend machen? Die Veränderung von Luc. 16, 17. mag antimarcionitisch seyn; will man die Aufnahme der Kindheitsgeschichte aus der Tendenz begreifen, die Vor-

wäre demnach die Entstehung des Lucas-Evangeliums zu erklären. Hängt aber, müssen wir hier zum Schlusse der vorliegenden Untersuchung noch fragen, das Eine mit dem Andern so eng zusammen, daß die specielle Tendenz des Evangeliums, wenn sie so offen vor Augen liegt, gerade die Stellung der beiden christlichen Hauptparteien, wie wir sie aus der Geschichte des zweiten Jahrhunderts kennen, zu ihrer Voraussetzung hat? Die Veranlassung zu dieser Frage gibt die schon öfters erwähnte anonyme Schrift über die Evangelien, deren Verfasser zwar wie bei den Evangelien überhaupt, so ganz besonders bei dem Lucas-Evangelium keine andere, als eine polemische Tendenz auf's entschiedenste behauptet, ebenso entschieden aber ihr nur individuelle, persönliche, rein subjektive Motive unterlegt. Nicht in dem großartigen, in alle Verhältnisse der urchristlichen Zeit so tief eingreifenden Gegensatz des Judaismus und Paulinismus, sehen wir hier die Evangelien, in ihrem Unterschied von einander, so hineingestellt, daß sie selbst nur der lebendige, concrete Ausdruck der allgemeinen, die Zeit ihrer Entstehung bewegenden Interessen sind, sondern es steht nur Person gegen Person, dem Petrus tritt Paulus als persönlicher Gegner gegenüber, und es gibt keine Antithese, welche den Schlüssel ihres Verständ-

stellung Marcions von Christus, die er auf den Anfang seines Evangeliums gründete, abzuschneiden, so kann ich auch dieß zugeben, wofern nur als die eigentliche Tendenz des Abschnitts die judaistische anerkannt wird. Wenn aber Ritschl aus der Aufnahme der Erzählung vom Einzug Luc. 19, 29 — 46 sogar schließen will, die Ausgleichung des paulinischen und judaistischen Christenthums durch Mischung von beiden angehörigen Elementen könne gar nicht der Zweck der kanonischen Ueberarbeitung des dritten Evangeliums gewesen seyn, so muß ich ihm widersprechen. Er meint die VV. 42 – 44 lassen keine irenische Gesinnung des Verfassers gegen das Judenchristenthum annehmen, wenn man bedenke, wie schwer sich noch Judenchristen des zweiten Jahrhunderts durch den Gedanken an die Zerstörung der heiligen Stadt getroffen fühlen mußten, da sie die Wiederherstellung derselben von dem wiederkehrenden Messias dringend erwarteten (Sibyll. V, 248 f.). Konnte denn aber nicht auch die Erinnerung daran, daß eine solche Wiederherstellung deßwegen nicht zu erwarten sey, weil ja der Messias selbst die Zerstörung der Stadt als das ihr bestimmte Schicksal voraus schon ausgesprochen habe, insofern irenisch wirken, sofern man in demselben Verhältniß, in welchem man sich an den Gedanken des mit dem Untergang der Stadt und des Staats in seinem Mittelpunkt erloschenen Judenthums gewöhnte, um so empfänglicher für das an die Stelle des partikularistischen Judenthums tretende universelle Christenthum werden mußte? Was bleibt somit noch übrig, um die behauptete antimarcionitische Tendenz zu beweisen?

nisses nicht in einer rein persönlichen Beziehung hätte. Um dieß hier sogleich durch ein sehr sprechendes Beispiel zu erläutern, nehme man nur, was der Verfasser über die Berg- oder Thalrede des Lucas als Gegenstück zu der Bergrede des Matthäus sagt (S. 47 f.). Kaum hat er sehr richtig bemerkt: daß wir bei diesem Gesetzesgegner keine Versicherung von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes und von der Bestimmung des Petrus und der Seinigen, Salz der Erde und Lichter der Menschen zu seyn, erwarten dürfen, verstehe sich schon von vorn herein; daß die *δικαιοσύνη*, wie sie hier als vollkommene Gesetzeserfüllung erklärt ist, nicht vorkommen werde, ebenfalls; daher fehlen die sämmtlichen Anführungen über Gesetzesworte (Matth. 5, 21—43.); so fährt er nun so fort: „Deßgleichen wird in den Seligpreisungen die Sanftmuth nicht selig gepriesen werden von einem Manne, dessen Charakter nichts weniger als Keime der Sanftmuth hat, und der nach seinem eigenen Geständnisse leicht Feuer und Flamme wird (2 Cor. 11, 29. Röm. 12, 11.), die Friedfertigkeit nicht von dem, dessen Lebenselement Kampf und dessen Lieblingszuruf: *ςήκετε* und *ἀντιςῆτε*, ist (1 Cor. 16, 13. Gal. 5, 1. u. s. w.), und der eben in seiner Thalrede einen bittern Angriff auf seine Mitapostel ausführt; ferner, daß der nicht die mit reinem Herzen selig preisen könne, der da weiß, daß in ihm nichts Gutes wohne (Röm. 7, 18.), von dem, der seine *δικαιοσύνη* nicht aus dem Gesetze will, sondern eine derartige für Unrath achtet (Phil. 3, 6. f.), nicht das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit, wie sie hier gemeint ist, werde empfohlen, sondern das Wort: seyd vollkommen, wie Gott vollkommen ist (Matth. 5, 48.), in ein: seyd barmherzig, wie Gott erbarmungsreich ist (Luc. 6, 36.), umgewandelt werden; daß endlich der, welchem Christus der Geist (2 Cor. 3, 17.) und der Geist der Hauptgegensatz gegen das Gesetz als *γράμμα* ist (Röm. 7, 6.), welcher darum auch ermahnt, voll Geistes zu seyn (Eph. 5, 18.), nicht die Armen am Geiste, als die allen andern voranstehenden Glieder des Gottesreichs zuvörderst werde selig preisen lassen, das alles begreift wohl jeder, der den Lehrbegriff des Paulus auch nur oberflächlich kennt, ohne weitere Erörterung.“ Aus der Persönlichkeit des Apostels Paulus, wie sie der Verfasser in den hier hervorgehobenen Zügen auffaßt, welchen sich jedoch sehr leicht auch Züge ganz anderer Art entgegenstellen ließen, sollen wir es uns also erklären, daß Lucas die Bergrede des Matthäus mit solchen Abänderungen gegeben hat. So nimmt hier alles eine persönliche Wendung, und je tiefer man in den Organismus der Evangelien hineinblickt, desto mehr deckt sich nur ein Gewebe auf, in welchem Spannung und Eifer-

sucht, Gereiztheit und Leidenschaft, bitterer Hohn und Spott, Satyre und Ironie die durch das Ganze sich hindurchziehenden Hauptfäden sind. Es gibt kein hartes und bitteres Wort in dem ganzen Lucas-Evangelium, das nicht seine direkte polemische Beziehung auf die zwölf Apostel hätte. Ihnen gelten die οὐαὶ der Bergrede bei Lucas 6, 25. f. Weil sie, die verblendeten Zwölf, den wahren Auftrag Jesu, den Heiden das Evangelium zu predigen (V. 27. f.), nicht verstehen wollen, so werden sie vom Herrn V. 37. f. zurechtgewiesen. Man denke sich nur unter den mit der Parabel V. 39. Angeredeten den Petrus und seine jüdischen Mitapostel, und man werde den beißenden aber scharfen Zusammenhang des ganzen Abschnitts, der sonst zusammenhangslos zerbröckeln müßte, hell und leicht erkennen. Aus den Lichtern der Welt werden Blinde u. s. w. Daß alles dieß auf die Zwölf wirklich so anzuwenden sey, setze die Anrede V. 46. wohl außer Zweifel: „Was aber nennt ihr mich Herr, Herr?" Denn das „Ihr" seyen die angeredeten Jünger, die ihn bei Lucas wirklich zweimal „Herr, Herr" ansprechen (13, 25. 8, 24.). In keinem Evangelium reden ihn die Zwölf und gerade nur diese so unausgesetzt und so knechtisch mit dem Bedientenworte ἐπιστάτα oder mit ihrem κύριε an (S. 51 f.). Wie können sie, oder die Juden, als deren ächter Repräsentant immer Petrus mit den Seinigen gilt, sich einbilden, das Licht der Welt zu seyn? 11, 33. Sie sind die νομικοὶ, welchen das οὐαὶ 11, 46. zugerufen wird, die Pharisäer, vor deren Heuchelei (Gal. 2, 13.) man sich hüten soll, 12, 1. (überhaupt soll fast jedes Wort dieses Abschnitts bittere Ironie seyn). Sie sind die zehen Aussätzigen, die zehen Blinden u. s. w. Nur bittere Ironie ist es, wenn, während Petrus sonst in allen Evangelien immer mit „Simon" angeredet wird, gerade nur da, wo der Name zum ironischen Spottnamen wird (22, 34.), die Anrede: Πέτρε, d. i. Felsenmann, ist (S. 175), und nur um der Rangstreitsscene den gewiß ausgesucht ungünstigsten Platz für die Zwölf zu geben, ist sie von Lucas mitten in die Abendmahlsfeier 22, 24. f. versetzt (S. 19). Die ganze kunstreich angelegte Genealogie des Lucas ist nur eine Persiflirung der Genealogie des Matthäus und aller dergleichen Mythen und Untersucheleien, die nur Zwiespalt aber keine Erbauung bewirken (S. 246). Ueberall ist so, wie schon diese wenigen, aus so vielen ausgehobenen Züge beweisen, nur Gegensatz und Widerspruch, Feindschaft und Haß, und es ist daher nur offen ausgesprochen, was thatsächlich sich darlegt, wenn Lucas in der Ueberschrift sich in einen bewußten absichtlichen Gegensatz setzt gegen das Evangelium der ursprünglichen Augenzeugen des Logos, im Interesse eines andern Evan-

geliums, das also nicht von einem solchen Augenzeugen herrühren kann (S. 250).

Der anonyme Kritiker will zwar nichts behaupten, was er nicht aus den Worten der Evangelien selbst unwidersprechlich nachweisen zu können meint. Welcher Art aber seine Beweise sind, liegt schon klar vor Augen. Es ist immer wieder derselbe persönliche Gegensatz, welchen er vor sich sieht, aus dessen Sphäre er nie herauskommt, derselbe unveränderliche Gedanke, dessen er sich nie entschlagen kann. Wie wenn ihm, dem Ungenannten, überhaupt an den Namen nichts gelegen wäre, haben für ihn alle in der evangelischen Geschichte auftretenden Personen, welche Namen sie auch haben mögen, immer nur die eine oder die andere Bedeutung, alle Gestalten lösen sich ihm immer wieder in denselben Gegensatz auf. Ist von einem Simon die Rede, in welchem Zusammenhang es auch seyn mag, wofern er nur ungünstig genug geschildert ist, ein ächt jüdisches, pharisäisches, partikularistisches Gepräge an sich trägt, es gibt für unsern Kritiker nur Einen Simon (man vgl. S. 58. 131), in allen denen dagegen, an welchen sich irgend ein Zug des paulinischen Universalismus herausstellt, wie sie auch heißen mögen, erblickt er immer wieder dasselbe zwar nie genannte, aber für ihn der namentlichen Nennung nicht erst bedürfende Subjekt. Unbedenklich erkennt er seinen Apostel Paulus in dem gereinigten Oberzöllner Zachäus, der früher reich war an allem Reichthum jüdischer Gesetzlichkeit. Aber er sucht Jesum zu sehen, wer er ist, und kann ihn erst vor dem Judenhaufen, der ihm im Lichte steht, nicht erkennen, weil er klein ist, τῇ ἡλικίᾳ. Diese ἡλικία ist nämlich das Unvollkommene, Kindliche seiner ersten Erkenntniß von Christo. Er erkennt ihn blos erst κατὰ σάρκα, er ist noch im sündigen und fleischlichen Judenwesen niedergedrückt. Da muß er, um Jesum sehen zu können, noch auf den Feigenbaum mit den ungenießbaren Früchten, in welchem wir die συκῆ von 13, 6. oder Petrum erblicken. Mit dem bespricht er sich (Gal. 1, 18.). Also von dem aus sucht er zum vollen Anschauen Jesu zu kommen, nachdem seine anfängliche Hauptblindheit vom Herrn selbst bereits gehoben war. Sehr begreiflich ist diese Bekehrungsgeschichte des Zöllner-Obersten in die Benjaminiten-Stadt Jericho verlegt, da Paulus Benjaminit und also Jericho sein Stamm- und Bürgerort war. Ebendaselbst fällt daher auch die Heilung des Blinden (Luc. 18, 35.) vor. Denn auch dieser Blinde ist Paulus. Statt der zwei Blinden bei Matthäus ist bei Lucas nur Einer, da Paulus nach einem tieferen Gemüthszug sich allein als geheilten Blinden ohne seinen Genossen Lucas darstellen will. Auch ist der

Blinde bei Lucas ein Bettler, zur Erinnerung daran, daß blos die reine Erbarmung Gottes und Christi um des Glaubens willen helfe. Der Eine unter den zehen Aussätzigen, welcher zu Jesu zurückkehrt (Luc. 17, 11.), ist gleichfalls Paulus: er kehrt, als er sich von seinem unreinen Wesen durch den Glauben an den, welcher ihn gehen heißt, geheilt sieht, nicht wieder zu seinen Priestern zurück. Wir sehen schon hieraus, welches neue Licht mit Einem Male der evangelischen Geschichte aufgeht. Es ist, wie wenn jetzt erst durch die Deutung des Verfassers allen Interpreten der Schrift die Schuppen von den Augen fallen. Man thue nur weiter seine Augen auf. Der Weingärtner 13, 7. ist Paulus. Er ist ja der eigentliche Arbeiter, der mehr arbeitet als die andern alle. Der träge Feigenbaum aber, der im Weinberge steht, und nur den sauren Schweiß fremder Mühen als unthätiger Schmarotzer an sich zu ziehen sucht, ist sein Hauptgegner, dem er ein solches Verfahren Schuld gibt (2 Cor. 12, 13. f.). Die drei Jahre, in denen der Herr Frucht am Feigenbaum sucht, sind wohl die drei Jahre vor dem Auftreten des Paulus, und die Besprechung mit Petrus ist der erste Versuch, ihn zum Bringen besserer Frucht, als die bisher getragenen Gesetzesfrüchte, anzureizen (S. 124 f.). Das so schwer verständliche Wort an Herodes (13, 31.) ist so zu verstehen: Vor der Hand werde ich noch im jüdischen Lande bleiben und da Dämonenbannerei und Krankenheilungen treiben, das einzige, was Matthäus vom Erlöser der Welt zu berichten weiß, und was auch seine Apostel nach seinem Tode im jüdischen Lande fortsetzen. Denn nach drei Jahren wird diese Beschwörerei und das leiblich Heilen ein Ende nehmen. Da nämlich wird Paulus nach Jerusalem kommen, und ihn, den man nicht mehr sah, weil die Jünger Gesetzeswerk und Sabbathsruhe liebten, der Welt in seiner geistigen Wahrheit wieder zeigen, dem Vierfürst Herodes, diesem Judenhaupt und all seinen Helfern zum Trotz (S. 130). Ganz besonders verdankt man auch erst unserem Kritiker den Aufschluß über die im Lucas- und Matthäus-Evangelium vorkommenden eigenthümlichen Zahlangaben, welche für die Enthüllung ihres durchgehends polemischen Verhältnisses von Wichtigkeit sind. Von den fünf Kämpfern, die sich 12, 52. im Hause der christlichen Kirche bestreiten, werden ausdrücklich auf die eine Seite drei, auf die entgegengesetzte zwei Kämpfer gestellt, und wir brauchen uns eben nicht lange umzusehen nach der Entzifferung ihrer Namen. Die drei Männer der einen Partei stehen ja groß und deutlich genug ausgeschrieben im Galaterbrief 2, 9. Es sind die drei στύλοι τῆς περιτομῆς, Jakobus, Petrus und Johannes, und die beiden andern sind Paulus und Lucas.

So erklärt es sich nun von selbst, wie Matthäus, der im Dienste der Drei stehende Gegner der Zwei so manchmal zwei Blinde (9, 27. 20, 30.), oder im Lande der Gerasener zwei Dämonische (8, 28. f.) aufgeführt hat, deren Sehnsucht es ist, in die Schweine (Heidenthiere) zu gehen, oder warum er Doppelheilungen bringt (22, 22.). Ja selbst die Zweizahl der falschen Zeugen (Matth. 26, 60.) ist wenigstens wieder dem Matthäus ausschließlich eigen, und was sie bezeugen, ist in der That sehr antijüdisch paulinisch. Wenn man ferner bei Lucas 12, 6. fünf Sperlinge um zwei Assaria kauft, während Matthäus 10, 29. zwei Spatzen um Ein Assarion verkauft werden läßt, so kann dieß nicht unabsichtlich geschehen seyn, und daß der Marktpreis zu der Zeit, als Lucas schrieb, etwas theurer für den fraglichen Kaufartikel geworden sey, ist wenigstens nicht erweislich. Warum sollen also nicht die fünf στρουθία im Lucas die fünf thörichten Jungfrauen mit den blinden Lampen, als die eine judenchristliche Hälfte der Gesammtapostelschaft, bezeichnen, welche für die zwei Heidenapostel feil seyen? Matthäus dagegen werthet diese um einen Pfenning. Kurz, alle Zahlen der evangelischen Geschichte erhalten jetzt ihre vollkommen klare Bedeutung, die fünf Brüder des reichen Mannes, die fünf Männer der samaritanischen Frau, die zehen Jungfrauen des Matthäus, die zehen Aussätzige und zehen Knechte des Lucas (19, 13.) bis zu seinen zwei Schwerdtern, an welchen die eifrigen Gesetzesverfechter genug haben, da sie ja nur zwei Schwerdter oder Hauptgegner gegen sich haben, Lucas und Paulus (S. 117 f. S. 176). — So scheint sich hier die kritische Aufgabe ganz in eine allegorische zu verwandeln. Wie man, sobald man den Schlüssel der Allegorie hat, alles durchschaut und versteht, und sich nur darüber wundern muß, wie man bisher alles mit so stumpfen und blöden Augen ansehen konnte, so ist es auch hier. Unser Kritiker zieht nur den allegorischen Schleier hinweg, welcher bisher noch auf der evangelischen Geschichte lag, und uns das Verständniß ihres noch verhüllten Sinnes unmöglich machte. Aber sollen wir uns denn nun die evangelische Geschichte in eine bloße Allegorie, eine allegorische Phantasmagorie verwandeln lassen?

Ihre Spitze hat diese Kritik darin, daß sie alles rein persönlich nimmt, aber in dieser Spitze überbietet sie sich selbst so, daß sie in ihr Gegentheil umschlägt, zu einer unkritischen Kritik wird. Es steigert sich ihm alles zu einer Spitze, in welcher es seinen Halt verliert, sich in sich selbst aufhebt. Es ist nicht das judaistische Christenthum, das dem Matthäusevangelium, nicht das paulinische, das dem Lucas-Evangelium seine bestimmte Farbe und Richtung

gibt, sondern es sind die beiden Apostel, Petrus und Pa
beiden Evangelien in unmittelbarer persönlicher Beziehung
stehen, und alles, worin sich die charakteristische Te
des andern dieser beiden Evangelien zu erkennen gibt,
persönlichen Beziehung in sich. Aber auch daran hat n
genug. Es ist nicht blos Lucas, welcher mit der Tendenz eines Pauliners und im Interesse seines Apostels Paulus sein Evangelium geschrieben hat, sondern aus jedem Worte desselben spricht uns immer deutlicher Paulus an, und die Frucht, die aus allem Bisherigen zuletzt hervorreift, ist die Gewißheit, daß das Evangelium, wenn nicht ganz, doch in wesentlichen Theilen von Paulus verfaßt ist. Der Paulinismus des Evangeliums wird zur eigentlichen Autorschaft, und in demselben Verhältniß wird nun auch das Antithetische des Evangeliums zu einer unmittelbaren persönlichen Feindschaft und Bestreitung. Derselbe Apostel, welcher in seinen Briefen seinen Widersacher Petrus seinen σκόλοψ τῇ σαρκὶ nennt, ihn als ἄγγελος σατᾶν bezeichnet, von ihm als einem ὑπάρχων πανοῦργος spricht (2 Cor. 12, 7.), hat in demselben Tone bitterer Leidenschaftlichkeit sein Evangelium gegen seinen Gegner gerichtet. So individuell, so persönlich, so subjektiv gestaltet sich also hier alles in der evangelischen Geschichte. Eben dieß ist das Harte, das Einseitige, das blos Subjektive des Standpunkts, auf welchem dieser Kritiker steht. Wie ihm die evangelische Geschichte der Spielraum rein subjektiver Interessen, Motive und Tendenzen ist, und er seine kritische Befriedigung immer nur da finden kann, wo alles in die Spitze einer Subjektivität ausläuft, welche einer andern, ebenso scharf markirten und streng in sich abgeschlossenen Subjektivität mit aller Schärfe eines persönlichen Gegensatzes gegenübersteht, so trägt seine ganze Kritik das Gepräge seiner eigenen Subjektivität an sich. Wer könnte denn in ihr nach allen hier zusammengestellten Zügen etwas Anderes sehen, als ein künstliches Gewebe willkürlicher subjektiver Ansichten und Combinationen? Aber an dieser Spitze der Subjektivität scheidet sich von selbst das Einseitige und Willkürliche einer solchen Kritik, von dem Wahren und Richtigen, worauf sie beruht. Ihr Fehler ist nicht, daß sie sich überhaupt auf diesen Standpunkt stellte, sondern daß sie auf demselben, statt den kritischen Proceß in seinem ganzen Verlauf sich vollziehen zu lassen, ihm eine willkürliche Schranke in sich setzte, welche, je willkürlicher sie ist, und je größer der Widerspruch, in welchen sie mit ihren eigenen Voraussetzungen kam, um so mehr auch nur eine so eigenthümliche Erscheinung zur Folge

haben konnte. Die beiden Sätze, welche die Hauptmomente der Untersuchung enthalten, das Lucasevangelium ist paulinisch, und es ist seinem wesentlichen Inhalt nach vom Apostel Paulus selbst verfaßt, gehen so wenig in eine natürliche Einheit zusammen, daß sie sogar einander widersprechen, und sich geradezu ausschließen. Was berechtigt denn, dem Lucasevangelium eine paulinische Tendenz in dem Sinn, in welchem eine solche von ihm behauptet wird, zuzuschreiben? Offenbar nur die aus dem ganzen Charakter des Lucasevangeliums gewonnene Ueberzeugung von der Unmöglichkeit, es als eine rein historische Darstellung zu nehmen. Je bedeutender die Differenzen zwischen diesem Evangelium und dem des Matthäus sind, je bestimmter sie sich auf eine nur aus dem paulinischen Standpunkt des Verfassers erklärbare allgemeine Tendenz zurückführen lassen, desto weniger kann man annehmen, daß wir in ihm nur eine einfache geschichtliche Erzählung vor uns haben. Gibt man nun auch zu, daß die Gegensätze, aus deren Gesichtspunkt die in Frage stehenden Evangelien zu betrachten sind, sich früh schon so ausgebildet haben, wie hier vorausgesetzt werden muß, daß sie gleich anfangs zu großen Parteigegensätzen geworden sind, so kommt es nun doch ganz auf die Frage an, mit welcher Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, daß schon damals, schon zur Zeit des Apostel Paulus, ein Geschichtschreiber der evangelischen Geschichte derselben eine mit dem objektiven Thatbestand so wenig zusammenstimmende Darstellung gegeben hat. Dieß ist gewiß gegen alle Analogie: je näher noch ein Schriftsteller den Ereignissen steht, die der Gegenstand seiner Darstellung sind, desto weniger kann er, wenn man ihn nicht geradezu zum absichtlichen Lügner und Betrüger machen will, von der Objektivität der Sache sich so weit entfernen, als hier vorausgesetzt werden muß. Das Hauptargument für den späteren Ursprung unserer Evangelien bleibt immer dieß, daß sie, jedes für sich, und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen seyn kann. Erst wenn man der geschichtlichen Wirklichkeit schon ferner steht, sich schon tiefer in gewisse gegebene Richtungen und Gegensätze hineingelebt hat, das ganze Bewußtseyn der Zeit dazu disponirt ist, unwillkürlich schon gewisse Punkte hervorgetreten sind, an welche eine in derselben Richtung fortgehende Umbildung des ursprünglich Faktischen sich von selbst anschließen kann, ist die Möglichkeit zur Entstehung solcher Darstellungen vorhanden, wie unsere Evangelien sind. Und wie sie, schon im Allgemeinen betrachtet, erst später entstanden seyn können, so weisen ja auch im Einzelnen so viele Kriterien unwiderspreclich auf einen späteren Ursprung hin. Alles

dieß hat unser Kritiker völlig unbeachtet gelassen, die Frage über die Autorschaft des Lucas unterliegt für ihn noch keinem kritischen Zweifel, wie er auch in Hinsicht der paulinischen Briefe sehr unkritisch verfährt. So frei er also auch in Einer Hinsicht seyn mag, so unfrei ist er in anderer, indem sich sein kritisches Bewußtseyn von Voraussetzungen nicht losgemacht hat, welche man gleichfalls fallen lassen muß, wenn man sich nicht selbst die Möglichkeit beschränken will, sich in die reine Objektivität der Sache hineinzudenken. Es ist dieß dieselbe rationalistische Beschränktheit, welche, wie sie uns hier in der Kritik begegnet, in andern Gebieten der Theologie bekannt genug ist. Sie ist die vollkommene Parallele zu der Exegese des Dr. Paulus. Wie die letztere zwar von den Wundern der evangelischen Geschichte nichts mehr wissen will, aber die buchstäbliche Glaubwürdigkeit der Evangelien unverrückt festhält, so läßt diese Kritik den historischen Charakter des Lucas-Evangeliums fallen, während ihr zugleich die Autorschaft des Lucas völlig unangefochten bleibt. Das Eine ist so willkürlich und einseitig als das Andere, weil die Schranke, welche hier dem kritischen Verfahren gesetzt wird, nicht in der Natur der Sache selbst, sondern nur in dem subjektiven Bewußtseyn des Kritikers existirt. Man hebe also nur jene blos in der Subjektivität des Kritikers noch stehen gebliebene Schranke auf, so verliert sich alsbald jene unnatürliche Spannung der Gegensätze in dem freien Wellenspiel des sich selbst bewegenden Flusses der Geschichte, es verschwindet alles Harte, Schroffe, Anstößige, es sind nicht mehr die beiden Apostel Paulus und Petrus, welche einander in's Angesicht widersprechen, und sich gleichsam in den Haaren liegen, es sind nur die auf der Grundlage dieser beiden Formen des Christenthums entstandenen christlichen Parteien, in deren Interesse die beiden Evangelien mehr oder minder geschrieben sind, ohne daß man deßwegen bei allem und jedem eine so bestimmte polemische Beziehung anzunehmen genöthigt ist, und der Schriftsteller selbst erscheint nun erst in einer solchen Stellung zu seinem Objekt, welche es leicht begreiflich macht, wie die für ihn schon durch eine so bedeutende und inhaltsreiche Zwischenzeit vermittelte evangelische Geschichte seinem in den Gegensätzen der Gegenwart stehenden Bewußtseyn gerade in dieser Form sich darstellen konnte.

Das Evangelium des Markus.

Das Markus-Evangelium.

Aus der voranstehenden Untersuchung ergibt sich, daß das johanneische Evangelium die synoptischen Evangelien, und das Lukas-Evangelium das des Matthäus zu seiner Voraussetzung hat. An diesem Verhältniß der spätern Evangelien zu den früheren haben wir das Hauptkriterium zur Beurtheilung ihrer Tendenz. Stellen wir unter denselben Gesichtspunkt die beiden noch übrigen Evangelien, so kann wohl kein Zweifel darüber seyn, daß in der Reihe, in welcher wir hier die Evangelien auf einander folgen lassen, nunmehr das Markus-Evangelium seine bestimmte Stelle einzunehmen hat. Wenn ihm auch das Lukas-Evangelium vorangeht und von ihm benützt worden ist, so wird dagegen sein Charakter um so mehr dadurch bestimmt, daß es die beiden Evangelien, das des Matthäus, wie das des Lukas, auf gleiche Weise als seine Quelle voraussetzt. Hat es daher gleichfalls eine bestimmte Tendenz, so kann dieselbe nur aus seiner doppelten Beziehung zu jenen beiden Evangelien erkannt werden.

Das Markus-Evangelium gilt der kirchlichen Tradition zufolge ebenso als petrinisches Evangelium, wie das des Lukas als paulinisches. Dieser angeblich petrinische Charakter muß ihm jedoch vor allem abgesprochen werden, wenn der richtige Gesichtspunkt, unter welchen wir es zu stellen haben, nicht verrückt werden soll. Bei den verschiedenen Angaben über seinen petrinischen Ursprung *) ist schon dieß bedenklich, daß sie unter sich nicht ganz zu-

*) Vgl. Eusebius K.G. 2, 15. 6, 14. In der letztern Stelle führt Eusebius aus den Hypotyposen des Clemens von Alex. über die *τάξις*, die Ordnung oder Zeitfolge der Evangelien, folgende *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* an: Zuerst seyen die Evangelien, welche die Genealogieen enthalten, geschrieben worden. Mit dem Evangelium des Markus verhalte es sich so (*ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν*): *Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόῤῥωθεν, καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων*

sammenstimmen. Das einemal soll Markus wenigstens mit Vorwissen des Petrus sein Evangelium geschrieben haben, das anderemal gleichsam hinter seinem Rücken. Nach Clemens und Eusebius wäre das Evangelium in jedem Falle noch zu Lebzeiten des Petrus geschrieben worden, nach Irenäus aber erst später. Nach Irenäus *) schrieb Matthäus sein Evangelium zu der Zeit, als Petrus und Paulus die römische Gemeinde gründeten, Markus aber, der Schüler und Hermeneute des Petrus ließ erst nach dem Tode der beiden Apostel das von Petrus Verkündigte schriftlich zurück. Die Hauptsache ist aber, daß die ganze Beschreibung, welche der älteste Gewährsmann, Papias, für den seitdem allgemein auch von Tertullian und Origenes bezeugten petrinischen Ursprung des Markus-Evangeliums von dieser Evangelienschrift gibt, auf unser Markus-Evangelium gar nicht zu passen scheint. Denn *ὀ τάξει* soll Markus *τὰ ὑπὸ τῦ Χριστῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* geschrieben haben, d. h. nicht in einer bestimmten Zeit- oder Sachordnung. Wie kann dieß von unserm Markus-Evangelium gesagt werden? Ich kann die früher **) von mir versuchte Erklärung, welcher zufolge der Mangel der *τάξις* oder *σύνταξις* nur von der bekannten epitomirenden Weise des Markus, durch die er sich besonders in den Reden Jesu so auffallend von Matthäus unterscheidet, zu verstehen wäre, nach Erwägung der dagegen gemachten Bemerkungen ***) nicht weiter vertheidigen, und stimme der Ansicht bei, daß wenn Markus als *ἑρμηνευτὴς Πέτρυ* dessen Vorträge aufgezeichnet hat, wir uns weit eher ein Werk in der Art der clementinischen Homilien zu denken haben, in welche Klasse von Schriften auch das alte *κήρυγμα Πέτρυ* gehört zu

ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα, ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδῦναι τοῖς δεομένοις αὐτῦ. Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι (er habe es geflissentlich weder verhindert noch befördert). Nach Eusebius K.G. 3, 39. will Papias von dem Presbyter Johannes gehört haben: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρυ γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, ὀ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τῦ Χριστῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· ὄτε γὰρ ἤκυσε τῦ κυρίυ ὄτε παρηκολύθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' ὀχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιύμενος λογίων. Ὥστε ὀδὲν ἥμαρτε Μάρκος ὄτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τῦ μηδὲν, ὧν ἤκυσε, παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

*) Adv. haer. 3, 1. vgl. Eus. K.G. 3, 8.

**) Man vgl. meine Recension von Weiße's evang. Gesch. in den Jahrb. für wissensch. Kritik 1839. Febr. S. 173 f.

***) Vgl. Schwegler Nachapost. Zeitalter I. S. 458.

haben scheint. Es wäre daher anzunehmen, daß es schon früh eine Schrift gab, in welcher, wie später Clemens, so schon vor ihm Markus, die Vorträge, die *κηρύγματα*, *ὁμιλίας*, *διαλέξεις* des Apostels Petrus aufgezeichnet haben würde. Dagegen läßt sich nichts von Bedeutung einwenden, nur scheint mir zweierlei noch in Betracht zu kommen:

1. Durch das Zeugniß des Papias scheint der bekannte Gegensatz hindurchzublicken, welchen er auf eine mit den clementinischen Homilien übereinstimmende Weise zwischen Schrift und Tradition machte, der geringe Werth, welchen er der erstern gegenüber dem lebendigen Worte beilegte. Ist es nicht auffallend, daß der Apostel Petrus auch nicht entfernt an die schriftliche Abfassung eines Evangeliums denkt, daß er im Grunde erst widerstrebend dazu gebracht wird, seine Genehmigung dazu zu ertheilen, als er sah, daß das Verlangen des Volkes zu überwiegend sey *)? Scheint hier nicht der Gedanke zu Grunde zu liegen, daß eigentlich gar nicht geschrieben werden sollte, wenn nun aber einmal geschrieben werden muß, dieses Unvermeidliche doch wenigstens nicht durch einen Apostel selbst geschehen darf? Es kann also nur durch eine sekundäre Person, wie Markus ist, geschehen seyn, da man aber auf der andern Seite doch auch wieder das Interesse hatte, das Geschriebene als den ächten Ausdruck des Gesprochenen zu betrachten, so mußte der Schreibende der vertrauteste Jünger des Apostels seyn, und er durfte nichts Anderes schreiben, als was er aus der genauesten Erinnerung wieder gab, woher es eben kommt, daß diese ersten schriftlichen Aufzeichnungen, wie noch bei Justin, *ἀπομνημονεύματα* genannt wurden. Hieraus wäre es also zu erklären, daß Papias, wenn er von der Schrift des Markus spricht, eigentlich eine Apologie derselben hinzufügen zu müssen glaubte, wie wenn er sagen wollte, das Schlimme, das bei dem Geschriebenen immer stattfinde, sey wenigstens durch die Art und Weise, wie Markus schrieb, so viel möglich vermieden worden, und wenn er unmittelbar darauf sagt, Matthäus habe die *λόγια* hebräisch geschrieben, *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἠδύνατο ἕκαστος*, so scheint er mit der letztern Bemerkung den Nachtheil andeuten zu wollen, welchen das Schreiben immer mit sich führe, daß das einmal geschriebene Wort den verschiedenartigsten

*) Man vgl. mit den angeführten Stellen, was Eusebius Demonstr. ev. 3, 5. sagt: *Πέτρος οὐδὲ καθῆκεν ἐπὶ τὴν εὐαγγελίου γραφὴν, δι' εὐλαβείας ὑπεροχήν· τούτου Μάρκος γνώριμος καὶ φοιτητὴς γεγονὼς ἀπομνημονεῦσαι λέγεται τὰς τοῦ Πέτρου περὶ τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ διαλέξεις.*

Deutungen ausgesetzt sey. Gehörte das Markus-Evangelium, von welchem Papias spricht, einer Zeit an, in welcher noch eine solche Ansicht von den geschriebenen Evangelien die herrschende war, so ist um so wahrscheinlicher, daß es, wie das *κήρυγμα Πέτρυ*, eine in die Klasse der Clementinen gehörende Schrift war.

2. Wie konnte es geschehen, daß, wenn es ursprünglich eine von unserem Markus-Evangelium verschiedene Schrift des Markus gab, in der Folge an die Stelle derselben unser jetziges Markusevangelium kam, ohne daß über das Verhältniß, in welches auf diese Weise zwei von einander verschiedene, aber denselben Namen des Markus führende Schriften mit einander kamen, auch nur die geringste geschichtliche Notiz sich erhalten hat? So wie in den angeführten Stellen von der Sache die Rede ist, muß man glauben, es sey immer dieselbe Schrift gemeint. Clemens von Alex. und Eusebius sagen deutlich, daß sie unter der fraglichen Schrift unser jetziges Markus-Evangelium verstehen, Papias nennt die Schrift nicht ausdrücklich Evangelium, aber er setzt offenbar denselben Hergang ihrer Entstehung voraus, welchen Clemens und Eusebius beschreiben. War nun die Schrift des Markus, von welcher Papias redet, nicht unser Markusevangelium, wie läßt sich denken, daß diese ältere Markusschrift auf einmal ganz in Vergessenheit kam, und statt derselben nun unser plötzlich auftauchendes Markusevangelium für die auf die erwähnte Weise entstandene Schrift des Markus galt? Es läßt sich dieß nicht recht begreifen, und doch bleibt auf der andern Seite die Annahme gleich schwierig, daß die auf die angegebene Weise aus den Vorträgen des Petrus entstandene Schrift unser Markusevangelium gewesen sey. Es muß daher gleichwohl bei der Voraussetzung bleiben, daß dem *κήρυγμα Πέτρυ*, das von Anfang an einen etwas zweideutigen Charakter gehabt zu haben scheint, indem es zwar eine erzählende Schrift, aber kein eigentliches Evangelium war, mit der weitern Ausbildung der Evangelienlitteratur unser jetziges Markusevangelium substituirt wurde. Am meisten eignet sich die schon angeführte Stelle des Irenäus, sich eine Vorstellung dieses Uebergangs zu machen: nach dem Tode der beiden Apostel *Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρυ* (vgl. 3, 10.: Marcus interpres et sectator Petri), *καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρυ κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε.* Irenäus hat hier schon unser jetziges Markusevangelium vor Augen, er kennt ja schon unsere vier kanonischen Evangelien, und stellt hier die Schrift des Markus unmittelbar mit dem Matthäusevangelium zusammen, und doch bezeichnet er sie nicht als Evangelium, sondern im

Grunde noch als *κήρυγμα Πέτρου* (*τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα*). Mit dieser stillschweigenden Identificirung der beiden Schriften hängt sodann auch dieß zusammen, daß die dem Markus zugeschriebene Schrift nicht mehr in so früher Zeit, schon zu Lebzeiten des Apostels Petrus selbst, sondern, wie es in der Stelle des Irenäus heißt, erst nach dem Tode der beiden Apostel verfaßt seyn sollte. Als *κήρυγμα Πέτρου* mußte die Markusschrift, wie aus dem Zeugniß des Papias zu sehen ist, wenigstens so alt als das Matthäusevangelium seyn, als Evangelium mußte sie dem Matthäus-Evangelium nachstehen, wie wenn man, ungeachtet der vorausgesetzten Identität, den secundären Ursprung des Markusevangeliums sich doch nicht ganz hätte verbergen können. Auf eine andere Spur davon, daß schon den Kirchenlehrern selbst, welche von unserem Markusevangelium reden, das Mißverhältniß zwischen demselben und dem *κήρυγμα Πέτρου* nicht ganz entging, hat Credner aufmerksam gemacht *). Wäre Markus der Gefährte des Petrus, der Verfasser unsers Evangeliums in seiner gegenwärtigen Gestalt, so müßte es auch in der That befremden, daß dasselbe nicht reicher an Auskunft über Petrus ist. Diese Wahrnehmung hat auch schon früh Anstoß erregt. Ihn zu entfernen macht Eusebius die Bemerkung **): *τοσούτων εἰρημένων τῷ Πέτρῳ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὁ Μάρκος μήτε τούτων μνημονεύσας, ὅτι μηδ' ὁ Πέτρος ταῦθ', ὡς εἰκὸς, ἐν ταῖς αὐτοῦ διδασκαλίαις ἐξηγόρευσεν. — Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως πάντα σιωπᾶσθαι ἠξίου.*

Bei dieser Beschaffenheit der äußern geschichtlichen Zeugnisse kann man sich nur durch die nähere Betrachtung des Inhalts des Evangeliums selbst eine klare Vorstellung von dem Ursprung desselben bilden, und das auf diesem Wege gewonnene Resultat darf uns in unserer Ansicht selbst in dem Falle nicht irre machen, wenn es mit jenen äußern Zeugnissen sogar in Widerspruch kommt. Würde es sich mit dem Ursprung desselben so verhalten, wie man jenen Zeugnissen zufolge gewöhnlich annimmt, so müßte es nicht nur seiner ganzen Anlage nach eine Schrift ganz anderer Art seyn, sondern es müßte in jedem Falle als ein aus dem Munde des Petrus selbst hervorgegangenes Evangelium, wenn nicht das älteste unserer Evangelien, doch wenigstens ein selbstständiges von den übrigen unabhängiges seyn. Aber eben dieß ist es ja, wovon die genauere Untersuchung seines Inhalts und Charakters das gerade Gegentheil zeigt. Die Hauptaufgabe der Kritik ist es daher auch hier, aus der innern Beschaffenheit

*) Einl. S. 123.
**) Dem. ev. 3. 5.

des Evangeliums selbst darzuthun, wie es allein entstanden seyn kann. Für diesen Zweck müssen wir das Evangelium in die Elemente seines geschichtlichen Inhalts zerlegen und es bei jedem Hauptbestandtheil darauf ansehen, wie es sich zu den beiden andern synoptischen Evangelien verhält.

Das Evangelium hat zwar Kap. 1. in den beiden ersten Versen einen selbstständigen Anfang, aber schon das Citat aus Es. V. 3. theilt es mit den beiden andern Evangelien auf eine Weise, durch welche es seine Abhängigkeit von ihnen bemerklich macht (man vergl. nicht blos Matth. 3, 3. Luk. 3, 4., sondern auch Matth. 11, 10. Luk. 7, 27.), und V. 4—20 schließt es sich genau an Matthäus an. Man vgl. Marc. 1, 6. 5. mit Matth. 3, 4—6., und besonders Mark. 1, 16. 17. 18. mit Matth. 4, 18. 19. 20. Die Vergleichung zeigt, wie mit Recht bemerkt worden ist*), daß die kürzere Recension nicht ein Entwurf ist, welchen ein Späterer ausfüllen konnte, sondern ein Auszug. Wenn zwei Erzählungen einer und derselben Sache eine kürzere und eine ausführlichere sich so zu einander verhalten, daß die kürzere nicht blos kurz, aber für sich klar und verständlich, sondern in ihrer Kürze zugleich so unverständlich ist, daß sie nur unter Voraussetzung und mit Hülfe der ausführlicheren verstanden werden kann, so ist hieraus mit Sicherheit zu schließen, daß nicht die längere aus der kürzern, sondern die kürzere aus der längern entstanden ist. Anders kann man nicht urtheilen, wenn man die ausführliche Rede des Täufers bei Matthäus 3, 7—12. mit den wenigen Worten des Markus 1, 7., und die Versuchungsgeschichte, wie sie Markus gibt, mit den Darstellungen des Matthäus und Lukas zusammenhält. Wer kann glauben, daß die ursprüngliche evangelische Tradition über die Versuchung Jesu durch den Teufel nichts anders enthalten hat, als was Markus 1, 13. sagt, daß er mit den Thieren zusammen gewesen sey, und die Engel ihm gedient haben, zwei Sätze, von welchen der eine für sich abentheuerlich genug lautet **), der andere nur durch die Vergleichung des Matthäus verstanden werden kann.

*) Man vgl. hierüber und über das Folgende Saunier, über die Quellen des Evang. des Marcus 1825, eine Schrift, in welcher die Griesbach'sche Ansicht durchgeführt ist.

**) Es verdient hier übrigens bemerkt zu werden, was der anonyme Verfasser der Schrift über die Evangelien als dogmatischen Grund des eigenen Zusatzes καὶ ἦν μετὰ θηρίων vermuthet (S. 334): „Er wollte vielleicht Jesum als zweiten Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ 1 Cor. 15, 45—47), als zweiten unmittelbaren Sohn Gottes, wie er ihn gleich am Anfang genannt hat, in ähnlicher Weise, wie den ersten Adam, mit Thieren leben,

Kap. 1, 21 — 3, 6. ist parallel mit Luk. 4, 31 — 6, 11., nur der Abschnitt Luk. 5, 1 — 12. macht eine kleine Unterbrechung. Die meisten der hier erzählten Begebenheiten, die Heilung des Dämonischen in der Synagoge, die der Schwiegermutter des Petrus, die Reise Jesu durch Galiläa, seine Rückkehr nach Kapernaum, und die Heilung des Paralytischen, die Berufung des Levi, das Gastmahl bei ihm und die Gespräche mit den Pharisäern, das Ausraufen der Aehren und die Heilung der vertrockneten Hand am Sabbath, finden sich auch bei Matthäus, aber in einem ganz andern Zusammenhang, 8, 14—17. 1—4. 9, 1—17. 12, 1—25. Auffallend ist die Uebereinstimmung mit Lukas hier besonders deßwegen, weil Markus auch die allgemeineren Angaben über die Thätigkeit Jesu und seiner Heilungen und über den Ruf, der sich von ihm verbreitete, mit Lukas an derselben Stelle hat. Man vgl. Mark. 1, 28. mit Luk. 4, 37., Mark. 1, 39. mit Luk. 4, 43., Mark. 1, 45. mit Luk. 5, 16. Markus ist hier zum Theil ausführlicher als Lukas, es kann dieß aber, wie in der Folge gezeigt werden wird, nicht als Beweis der Ursprünglichkeit seiner Darstellung angesehen werden. Daß er aber 1, 25. mit Einem Male von Matthäus auf Lukas absprang, hat wohl seinen Grund darin, daß er, da es nicht in seiner Absicht lag, ausführliche Reden Jesu mitzutheilen, Matth. 5. auf die Bergrede stieß.

Kap. 3, 7 — 35. folgt ein Abschnitt, in welchem Marcus sich etwas freier bewegt, aber doch sein Material aus den beiden andern Evangelisten genommen hat. Es verläßt 3, 7. den Lukas, kurz ehe bei diesem die Bergrede folgt, und geht wieder zu Matthäus zurück auf die Stelle, wo er sich zuletzt an ihn gehalten hat, bei der Heilung der dürren Hand, Matth. 12, 15., und da hier gesagt ist, daß Jesu viel Volk gefolgt sey, so wird dieß zuerst 3, 7—12. amplificirt, statt sodann aber sogleich weiter mit Matthäus zu gehen, wird zuvor in Uebereinstimmung mit Lukas, 6, 12. die Berufung der zwölf Apostel eingeschoben, 13—19. und hierauf zu den Reden bei Matthäus 12, 22 f. über den Bund mit Beelzebub übergegangen, woran er noch mit Ueberspringung von Matth. 12, 33—45. die Erzählung von Jesu Mutter und Brüdern anknüpft.

und von dem Verführer der Schlange in diesem Zustande versucht werden lassen, nur mit dem Unterschied, daß jener erste in der Versuchung gefallen, dieser zweite ohne Sünde geblieben sey. Die Engel Gottes sind ihm als dienende Geister, oder mit ihm umgehende Brüder in dieser Versuchungszeit zur Seite gestellt — ebenfalls paradiesisch."

Kap. 4, 1—34. Wie bei Matthäus auf die zuletzt genannte Erzählung ein Abschnitt mit Parabeln folgt, Kap. 13., so gibt auch Marcus jetzt eine Reihe von Parabeln, welche er, wie Matthäus, durch das Seyn Jesu παρὰ τὴν θάλασσαν einleitet. Die Parabel vom Sämann Mark. 4, 3—20 ist parallel mit Matth. 13, 3—23. Eingeschoben wird nun Mark. 4, 21. 22. 25. aus Lukas, aus demselben Zusammenhang, in welchem Lukas die Parabel vom Sämann gibt, der Abschnitt Luk. 8, 16. 17. 18. Der dazwischen stehende Ausspruch vom Maaß Mark. 4, 24. ist aus Matth. 7, 2. Luk. 6, 38., die Parabel vom fruchtbringenden Acker Mark. 4, 26—29. ist dem Markus eigenthümlich. Die Parabel vom Senfkorn Mark. 4, 30—32. ist parallel mit Matth. 13, 31., aber man sieht aus der Wendung Mark. 4, 30., daß Markus auch Luk. 13, 18. vor Augen hat, sonst gibt er die Parabel, jedoch in einer etwas andern Form, mehr nach Matthäus. Auch die Schlußformel V. 34. ist wie bei Matth. 13, 34. Die eigene Bemerkung des Mark. V. 33., Jesus habe noch viel in solchen Gleichnissen zum Volke geredet, deutet an, daß er hier aus Mehrerem, das er vor sich hat, nur Einzelnes beispielsweise hervorheben wollte.

Kap. 4, 35 — 5, 43. ist ganz parallel mit Luk. 8, 22—56. Beide knüpfen an die vorangehenden Parabeln und Reden an, nur daß Lukas die Begebenheit mit den Verwandten Jesu nicht an den Anfang, wie die beiden Andern, sondern an das Ende der Reden setzt, und erzählen nun in demselben Zusammenhang den Sturm auf dem See Mark. 4, 35—41. Luk. 8, 22—25., die Heilung des dämonischen Gadareners 5, 1—20. Luk. 8, 26—39., die Rückfahrt 5, 21. Luk. 8, 40., die Heilung der Tochter des Jairus und des blutflüssigen Weibs 5, 22—43. Luk. 8, 41—56. Auch im Einzelnen hält sich hier Markus genau an Lukas. Beide wissen nur von Einem Dämonischen Mark. 5, 2. Luk. 8, 27., bei Matth. 8, 28. sind es zwei. Beide bezeichnen ihn als Gadarener, Matthäus als Gergesener, beide nennen den Vater des kranken Mädchens Jairus Mark. 5, 22. Luk. 8, 41., Matth. 9, 18. gibt den Namen nicht an, beide erzählen die von Matthäus nur kurz berichtete Begebenheit ziemlich ausführlich. Selbst im Ausdruck trifft hier Markus mit Lukas vielfach zusammen, daß er jedoch den Matthäus auch hier nicht ganz übersehen hat, zeigt die Vergleichung Mark. 5, 28. mit Matth. 9, 21.

Kap. 6, 1—6. Wie Markus in dem letzten Abschnitt dem Lukas von den Parabeln an folgte, so greift er jetzt wieder zu Matthäus zurück, zu der Stelle, wo dieser mit den Parabeln aufhörte. Nach den Parabeln Kap. 13.

erzählt Matth. V. 53—58. die Aufnahme Jesu in seiner Vaterstadt. Dieselbe Erzählung, welche Lukas an einem ganz andern Ort und auf andere Weise hat, rückt Markus hier nach Matthäus nur in gedehnterer Darstellung ein. Kaum aber hat er so auf Matthäus Rücksicht genommen, so wendet er sich schon wieder zu Lukas zurück.

Kap. 6, 7—44. Die Aussendung der Jünger, das Urtheil des Herodes über Jesus, die Rückkehr der Jünger, und die wunderbare Speisung, alles dieß erzählt Lukas in demselben Zusammenhang 9, 1 — 17., nur schiebt Markus aus Veranlassung des Urtheils des Herodes auch die Todesgeschichte des Täufers ein 6, 17 — 29, welche er ausführlicher erzählt, als die beiden andern. Zwar folgt auch bei Matthäus auf die Erzählung von der Aufnahme Jesu in seiner Vaterstadt, Kap. 14, 1 f. das Urtheil des Herodes und die Speisung, aber bei Matthäus fehlt in diesem Zusammenhang die Aussendung der Jünger. Auch sonst schließt sich hier Markus genau, zum Theil wörtlich (man vergl. Mark. 6, 41. und Luk. 9, 26.) an Lukas an, obgleich er auch den Matthäus nicht ganz unbeachtet läßt (vgl. Mark. 6, 32. Matth. 14, 13. Mark. 6, 34. Matth. 14, 14.). Um so mehr aber schenkt er im Folgenden wieder dem Matthäus seine Aufmerksamkeit.

Kap. 6, 44 — 8, 21. ist parallel mit Matth. 14, 22 — 16, 12. Der Abschnitt enthält das Wandeln Jesu auf dem See, das Gespräch mit den Pharisäern über Reines und Unreines, die Reise in die Grenzen von Tyrus und Sidon, die Heilung des phönizischen Mädchens, die Heilung eines Taubstummen, die zweite wunderbare Speisung, das Verlangen der Pharisäer, Zeichen zu sehen, und die Rede Jesu auf dem Schiffe vom Sauerteige der Pharisäer. Die Ordnung ist in beiden Evangelien dieselbe, nur daß von Markus die Heilung eines Taubstummen eingeschaltet ist, die sich bei den andern Evangelien nicht findet. Diese Einschaltung Mark. 7, 32—37. gibt aber nur einen neuen Beweis seiner Abhängigkeit von Matthäus, denn nachdem er genau übereinstimmend mit Matthäus die Heilung des hellenischen Mädchens in den Grenzen von Tyrus und Sidon erzählt hatte, nebst der Rückkehr Jesu nach Galiläa; stieß er bei Matthäus auf die allgemeine Formel 15, 30., daß bei seiner Ankunft das Volk zu Jesu Kranke aller Art gebracht habe, die von ihm geheilt wurden, Lahme, Blinde, Taube, Krüppel. Da er nun noch keine Heilungsgeschichte eines Tauben erwähnt hatte, so wurde er dadurch veranlaßt, hier um so umständlicher eine solche zu erzählen. Die Uebereinstimmung mit Matthäus ist hier sehr auffallend und wörtlich, man vergl. besonders Mark. 8, 1.

und Matth. 15, 32. Wie Markus gern Reden ausläßt und abkürzt, so läßt er 8, 10 – 13. die Worte Matth. 16, 2. 3. und den Schluß Matth. 16, 11. 12. hinweg.

Kap. 8, 22 – 26. Die Erzählung von der Heilung eines Blinden ist ein dem Markus eigenthümlicher Abschnitt.

Kap. 8, 27 — 9, 50. In diesem Abschnitt, welcher ein Gespräch Jesu mit den Jüngern, den Tadel gegen Petrus und eine kurze Anrede an das Volk, die Verklärung auf dem Berge, die Heilung eines stummen Besessenen, eine neue Wanderung durch Galiläa, die Verkündigung des L.idens, den Rangstreit der Jünger enthält, sind die drei Evangelisten mit einander parallel, man vgl. Luk. 9, 18 -- 51. Matth. 16, 15 — 18, 9. mit Ausnahme von 17, 24—27. Im Ganzen stimmt Markus hier mehr mit Matthäus überein, als mit Lukas. So gibt er gleich anfangs Mark. 8, 27. den Ort der Handlung wie Matth. 16, 13. an, ebenso die Zeitbestimmung bei der Verklärung Mark. 9, 2. wie Matth. 17, 1., und nimmt mehreres aus Matthäus auf, was bei Lukas fehlt, so 8, 32. 33., vgl. mit Matth. 16, 22. 23., die harte Rede Jesu gegen Petrus; 9, 9. vgl. mit Matth. 17, 9. das Verbot Jesu von seiner Verklärung zu reden; 9, 42—47., vergl. mit Matth. 18, 6 — 9., die Rede Jesu vom Aergerniß. Dagegen hat er auch wieder Manches, was bei Matthäus fehlt, aus Lukas, wie 8, 38., vgl. mit Luk. 9, 36., Mark. 9, 38—41., vgl. mit Luk. 9, 49. 50. Mit Lukas läßt er aus, was Matthäus hat, so Matth. 16, 17—19., wie Jesus den Petrus einen Felsen nennt, und ihm die Schlüssel des Himmelreichs gibt, 16, 27. von der Zukunft Christi, 17, 6. 7. von der Furcht der Jünger bei der Verklärung, 17, 13. die Bemerkung des Evangelisten über die Jünger, 17, 20. das Wort vom Berge versetzenden Glauben, 24 — 27. die Erzählung vom Stater. Ebenso läßt er auch wieder mit Matthäus aus, was Lukas hat, wie namentlich die Schlafsucht der Jünger bei der Verklärung Luk. 9, 31—33. So hält er sich abwechselnd bald an diesen, bald an jenen, und sein Verfahren ist überhaupt ein zusammensetzendes eklektisches. Am auffallendsten ist dieß Mark. 9, 36 f., wo zuerst nach Matthäus von den Kindern die Rede ist, welchen man nicht wehren soll, sodann aus Lukas, der damit 9, 50. den Abschnitt schließt, das Gespräch mit Johannes eingerückt, und nun doch wieder nach Matth. 18, 6. die frühere Rede fortgesetzt wird.

Kap. 10, 1—32. Bei Matthäus, welchem Markus bis Matth. 18, 10. gefolgt war, finden sich zunächst einige längere Reden Jesu. Diese übergeht Markus, schließt sich dann aber sogleich Matth. 19, 1. wieder an Matthäus

an. Mit einer kurzen Unterbrechung, welche dadurch entsteht, daß Markus die Parabel von den Arbeitern im Weinberg bei Matth. 20, 1 f. ausläßt, geht er mit demselben bis zum Einzug in Jerusalem fort, und nimmt aus Matthäus Kap. 19 und 20 auf: das Gespräch Jesu mit den Pharisäern über die Ehescheidung, das Segnen der Kinder, die Frage des reichen Jünglings, die Vorherverkündigung Jesu, die ehrgeizige Forderung der Söhne des Zebedäus, und die Heilung des Blinden in Jericho. Wörtliche Uebereinstimmung findet statt Mark. 10, 7—9. und Matth. 19, 5. 6. Besonders bemerkenswerth ist hier das Verhältniß des Markus zu Lukas. Den ganzen inhaltsreichen Abschnitt 9, 51 — 18, 14., in welchem das Lukas-Evangelium die ganze Eigenthümlichkeit seines Charakters entwickelt, läßt Markus völlig unberührt liegen, und trifft erst 18, 15—43. wieder mit Lukas zusammen, wo Lukas mit Ausnahme der Rede über die Ehescheidung und der Forderung der Zebedaiden dasselbe erzählt, wie Matthäus in dem genannten Abschnitt. Uebrigens stimmt er 10, 15. wörtlich mit Luk. 18, 17. überein, und spricht 10, 46. nicht, wie Matth. 20, 30., von zwei Blinden bei Jericho, sondern nur von Einem, wie Lukas 18, 35.

Kap. 11. enthält die Vorbereitung des Einzugs, den Einzug selbst, die Verdorrung des Feigenbaums, die Austreibung der Käufer aus dem Tempel und die Reden mit den Aeltesten, wie bei Matth. 21, 1—27. Von Lukas weicht hier Markus schon darin ab, daß er die Heilung des Blinden in Jericho mit Matthäus in das Hinausgehen aus der Stadt verlegt, und daher auch die Geschichte des Zacchäus übergeht. Da er auch die Parabel Luk. 19, 11 f. nicht hat, und die Geschichte des Einzugs im ursprünglichen Lukas-Evangelium fehlte, so trifft er mit Lukas erst bei der Austreibung der Käufer aus dem Tempel zusammen. Aber auch von Matthäus weicht hier Markus auf doppelte Weise ab, indem er die Geschichte des verdorrten Feigenbaums, welche Lukas ganz ausläßt, in zwei verschiedene Zeitmomente vertheilt, und die Austreibung aus dem Tempel anders stellt. Die beiden Evangelisten, Matthäus und Lukas, erzählen, Jesus sey am Abende nach seiner Ankunft in Jerusalem noch in den Tempel gegangen und habe die Verkäufer daraus vertrieben, Lukas knüpft daran eine allgemeine Formel über die Thätigkeit Jesu in jener Zeit, Matthäus aber läßt erst Heilungen folgen, dann eine Unterredung mit den Pharisäern, und berichtet endlich, daß Jesus nach Bethanien gegangen sey, um daselbst zu übernachten. Markus läßt zwar Jesum noch am Tage des Einzugs in den Tempel gehen, bemerkt aber, da es schon spät gewesen, habe er ihn bald

wieder verlassen und sich nach Bethanien begeben, weßwegen er nun erst, als er am andern Morgen wieder in die Stadt kam, den Tempel reinigte.

Kap. 12. 13. finden sich gegen die Gewohnheit des Markus nur Reden Jesu. Die Parabel vom Weinberg 12, 1—12. ist parallel mit Matth. 21, 33—46. Luk. 20, 9—19. Mark. 12, 1. ist gleichlautend mit Matth. 21, 33., aber 12, 5. bei der Erwähnung des dritten Knechts hält sich Markus an Lukas 20, 12., nur gibt er dann noch die jenes Specielle ersetzende allgemeine Formel des Matthäus: πάλιν ἀπέςειλεν ἄλλυς δύλυς. Die Matth. 22, 1—14. folgende Parabel vom hochzeitlichen Mahle hat Markus nicht, sondern er fährt gleich, wie Lukas, mit den Reden Jesu fort, die auch Matthäus gleich auf die Parabel folgen läßt, der Frage der Herodianer und Pharisäer über den Zoll, Mark. 12, 17. Matth. 22, 15—22. Luk. 20, 20—26., der Frage der Sadducäer über die Ehe, Mark. 12, 18—27. Matth. 22, 23—33. Luk. 20, 27—30., der Frage der Schriftgelehrten über das höchste Gebot, Mark. 12, 28—34. Matth. 22, 34—40. und der Frage über den Sohn Davids, Mark. 12, 35—57. Matth. 22, 41—44. Markus hält sich auch hier bald an Matthäus, bald an Lukas, an Matthäus Mark. 12, 1. und 13, 1. an Lukas 20, 46. 47. wörtlich Mark. 12, 38—40. Mit Lukas 21, 1—4. theilt er 12, 41—44. die Erzählung vom Scherflein der Wittwe. In der eschatologischen Rede Kap. 13. geht er gleichfalls mit Lukas 21, 5—36., vervollständigt sie aber in den äußern Angaben aus Matthäus. Vgl. Mark. 13, 3. und Matth. 24, 3. Mark. 13, 6—8. und Matth. 24, 5—7. Mark. 13, 20—23. und Matth. 24, 22—24.

Kap. 14, 1—11. ist parallel mit Matth. 26, 1—13. Auch im Folgenden 14, 12 — 15, 1. ist die Ordnung zwischen Matthäus und Markus dieselbe, es folgen die Zurüstungen zum Passahmahl 14, 12—16., das Mahl selbst 17., die Bezeichnung des Judas 18—21., die Austheilung des Brods und Weins 22—25., der Gang auf den Oelberg 26—28., die Vorherverkündigung der Verläugnung Petri 29—31., das Gebet im Garten Gethsemane 32—42., die Gefangennehmung Jesu 43—52., das Verhör vor dem Hohepriester 53—65., die Verläugnung des Petrus 66—72., die Uebergabe Jesu an Pilatus 15, 1. Man vgl. Matth. 26, 17—27, 2. Erst hier wird die gemeinschaftliche Ordnung unterbrochen, indem Markus nichts von der Reue und dem Tode des Judas (Matth. 27, 3—10.) erwähnt. Bis dahin ist keine Differenz weder in der Stellung, noch in der Auswahl der Begebenheiten, außer daß Mark. 14, 51. die Flucht eines Jüngers erzählt, wel-

cher sein Gewand im Stich ließ, was Matthäus nicht hat. Da Lukas hier mehrfach abweicht, indem er die Bezeichnung des Judas nicht vor, sondern nach dem Abendmahl setzt 22, 21., auf das Passahmahl den Streit der Jünger folgen läßt, die Scene in Gethsemane u. s. w., so ist um so bemerkenswerther, wie genau sich Markus an Matthäus anschließt, doch stimmt er auch hier wieder dazwischen hinein, sogar wörtlich, mit Lukas überein, man vgl. Mark. 14, 14—16. und Luk. 22, 11—13. Dieselbe wörtliche Uebereinstimmung aber dann wieder zwischen Mark. 14, 26. 28. und Matth. 26, 30—32.

Kap. 15, 2—47. geht die Parallele mit Matthäus weiter fort. Jesus wird vor Pilatus geführt 15, 2—5. Die Sendung zu Herodes bei Lukas 23, 6—13. lassen beide unerwähnt; Pilatus will Jesum frei lassen, doch vergeblich 6—15. Den Traum der Gattin des Pilatus und sein Händewaschen Matth. 27, 19—24. erzählt Markus nicht; dann folgen die Beschimpfungen der Kriegsknechte 16—20., und der Weg nach Golgatha 21—23., was Lukas 23, 27—31. auf demselben geschehen läßt, fehlt bei Markus, wie bei Matthäus. Die Kreuzigung erzählt Mark. 24—37. im Ganzen wie Matthäus. Die Verspottungen der Umstehenden führen beide gleichlautend an, während Lukas 23, 35. nur im Allgemeinen etwas bemerkt; von den sieben Worten am Kreuze führt Markus dasselbe an wie Matthäus: Mein Gott, warum u. s. w. Mark. 15, 24. Matth. 27, 46, und zuletzt läßt er, wie Matthäus, Jesum mit einem Schrei verscheiden. In Betreff der mitgekreuzigten Schächer erwähnt Mark. 15, 32. gleichfalls wie Matth. 27, 44. nur Schmähungen. Endlich werden die Frauen, welche in der Ferne standen, und bei der Bestattung zugegen waren, von beiden gleich namentlich aufgeführt Mark. 15, 40. 41. 47. Matth. 27, 55—56. 61., nur daß Markus den Namen der Mutter der Söhne des Zebedäus Salome angibt, und statt einer andern Maria die Maria des Joses nennt. Sosehr aber Markus sich nur an Matthäus hält, und zum Theil wörtlich, wie Mark. 15, 29—31., vgl. mit Matth. 27, 39—42., mit ihm übereinstimmt, so kann er es doch nicht lassen, wenigstens augenblicklich auch wieder zu Lukas hinüberzusehen. Matth. 27, 57. gibt die Tageszeit der Bestattung Jesu an: *ὀψίας δὲ γενομένης*, und Lukas 23, 54. den Tag selbst: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή*, beides verbindet Markus 15, 42.: *καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή*.

Kap. 16, 1—20. benützt Markus wieder bald den einen, bald den andern. Dem Matthäus folgt er in der Auferstehungsgeschichte bis V. 9., hierauf verläßt er ihn und nimmt den Faden des Lukas auf. Die kurzen Angaben,

daß Jesus sich den Jüngern, die nach Emmaus gingen, gezeigt Mark. 16, 12. Luk. 24, 13—32., daß diese es den Uebrigen erzählt, ohne Glauben zu finden V. 13. Luk. 24, 33—35., daß Jesus selbst plötzlich mitten unter ihnen erschienen sey V. 14. Luk. 24, 36—49., sehen deutlich Auszügen aus dem ausführlicheren Berichte des Lukas gleich. Sehr viele Kritiker und Interpreten halten den Schluß des Evangeliums V. 9—20 aus äußern und innern Gründen für unächt *).

Da auf diese Weise beinahe das ganze Markusevangelium mit Ausnahme weniger Stellen in den beiden andern Evangelien enthalten ist, so kann an dem sekundären Ursprung desselben nicht gezweifelt werden. Man erwäge nur das ganze Verfahren des Evangelisten, wie er bald an das eine, bald an das andere der beiden Evangelien sich hält, immer wieder, nicht selten mit einer raschen Wendung, von dem einen auf das andere übergeht, und so auch zwei mehr oder minder von einander differirende Erzählungen mit einander verbindet, im Ganzen aber die reichhaltigere und ausführlichere Darstellung seiner Vorgänger zu einer kürzern zusammenzieht. Nur aus dieser epitomirenden Kürze läßt sich die Unvollständigkeit und Unklarheit unseres Evangelisten in manchen Stellen erklären. Es ist dieß, wie schon bemerkt worden ist, 1, 13. der Fall. Ein anderes Beispiel dieser Art ist 9, 5. 6. Hier sagt Markus in der Geschichte der Verklärung, Petrus habe nicht gewußt, was er rede, *ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι*. So heißt es auch bei Matthäus 17, 6. *ἐφοβήθησαν σφόδρα*, aber bei Matthäus hat diese Furcht ihren Grund in der von ihm unmittelbar vorher beschriebenen Erscheinung, von welcher Markus vorher wenigstens nichts sagt. Ebenso verhält es sich Marc. 9, 33., vergl. mit Matth. 18, 1 f. Bei Matthäus wird dem Ehrgeiz und der Rangsucht der Jünger der kindliche Charakter wegen seiner Demuth und Anspruchlosigkeit entgegengehalten. Markus stellt die Sache so dar, daß Jesus statt einer Ermahnung zur Demuth eine Ermahnung zur Kinderliebe gibt: Indem er zwar im Ganzen dieselbe Erzählung gibt, wie Matthäus, aber gerade die Verse bei Matthäus 18, 3. 4., welche das Hauptmoment der Sache enthalten, ausläßt, wird seine Darstellung unklar, und man kann sie nur verstehen, wenn man die vollständigere des Matthäus zu Hülfe nimmt **). Ein gleicher Mangel an dem richtigen Verständniß der Vorgänger findet in dem mit Matth. 13, 1. f. und Luc. 8. 9. parallelen Abschnitt statt, in welchem von der Deutung der Parabel vom

*) Vgl. besonders Credner Einl. I. S. 106 f.

**) Schwegler, Nachapostol. Zeitalter I. S. 463 f.

Sämann, und im Zusammenhang damit von dem Zweck des parabolischen Vortrags die Rede ist. Ich habe früher zu zeigen gesucht, wie sich die beiden Darstellungen der Parabel bei Matthäus und Lukas zu einander verhalten *). Die des Markus verräth eine gewisse Haltungslosigkeit, die sich nur daraus erklären läßt, daß ihm die Sache selbst nicht recht klar war. Schon das scheint nicht recht zu passen, daß 4, 10. gesagt wird, Jesus sey allein gewesen, wenn doch nicht blos die Zwölf, sondern auch noch Andere bei ihm waren. Die beiden andern Evangelisten lassen einfach die μαθητὰς bei ihm seyn, da aber hier von den μαθηταὶ nicht blos die ἐκεῖνοι des Matthäus, sondern die λοιποὶ des Lukas, oder die ἔξω des Markus, unterschieden werden, scheint es Markus für zweckmäßig erachtet zu haben, zu bemerken, daß zu dem Kreise derer, welchen diese tiefere Erkenntniß verliehen ist, nicht blos die eigentlichen Apostel gehört haben. Es ist nun hier von einem Vorzug die Rede, welcher den Jüngern zum Lobe gereicht. Wozu aber der Tadel V. 13., welchen nur Markus in die Parabel einmischt? Es geschieht dieß blos deßwegen, weil Markus nicht recht versteht, was nach dem Sinne der beiden andern Evangelisten Gegenstand der lobenden Rede Jesu ist. Indem er meint, die Jünger werden 4, 11. deßwegen gelobt, daß sie den Andern verborgenen Sinn der Parabeln verstehen, und doch damit nicht vereinigen kann, daß ihnen Jesus V. 14. f. den Sinn der Parabel erst erklärt, läßt er Jesum die Erklärung mit dem tadelnden Worte einleiten V. 13.: wenn ihr nicht einmal wisset, was diese Parabel bedeutet, wie werdet ihr die sämmtlichen Parabeln verstehen? In den auf die Erklärung der Parabel V. 21. folgenden Worten hält sich Markus an Lukas, aber wie wenig passen die aus Lukas genommenen Worte in den Zusammenhang des Markus? Er scheint sie nur in dem allgemeinen Sinne der Sentenzen der Bergrede genommen zu haben, und nur dadurch veranlaßt worden zu seyn, das hier höchst unklar stehende Sprüchwort V. 24. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν, hinzuzusetzen.

Aber nicht blos durch die Kürze, Unvollständigkeit und Unklarheit der Darstellung gibt das Markusevangelium seinen sekundären, eine reichere Quelle voraussetzenden Ursprung zu erkennen. Man darf überhaupt den Verfasser desselben nicht als einen bloßen Epitomator betrachten; auch da, wo er gar nichts Anderes gibt, als was er entweder bei Matthäus oder Lukas vorgefunden hat, weiß er sich doch mit einer gewissen Freiheit zu bewegen, er schreibt selten geradezu ab, sucht wenigstens den Ausdruck abzuändern, und so viel

*) Vgl. oben S. 464. f.

möglich auch etwas Eigenes zu geben. Man sieht, es ist ihm bei aller Abhängigkeit, deren er sich selbst bewußt ist, doch auch wieder darum zu thun, eine eigenthümliche Stellung zu behaupten. Ja er ist so wenig blos epitomirender Schriftsteller, daß er in vielen Stellen ausführlicher, umständlicher, detaillirter, anschaulicher erzählt, als die beiden andern Evangelisten, aber gerade in solchen Stellen, in welchen er gleichsam mehr thut, als seine Mittel und Kräfte erlauben, trägt seine Schrift nur um so unverkennbarer die Züge einer sekundären Darstellung an sich. Man sieht deutlich, was er Eigenes gibt, hat keinen reellen historischen Gehalt, es setzt keine eigene selbstständige Quelle voraus, sondern es besteht nur aus gewissen formellen Eigenthümlichkeiten, bei welchen man in den meisten Fällen leicht nachweisen kann, wie er dazu gekommen ist, oder aus Zusätzen, Erweiterungen, Motivirungen, welche so historisch sie zu lauten scheinen, doch gleichfalls nur auf die Rechnung des ihm überhaupt eigenthümlichen Pragmatismus zu bringen sind. Dieser Pragmatismus beginnt mit ganz unverdächtig lautenden Modifikationen der Darstellung der andern Evangelisten, und geht von Stufe zu Stufe sich höher hebend bis zu selbstständigen Erzählungen fort. Es scheint zunächst nur eine schriftstellerische Manier des Evangelisten zu seyn, wenn er rhetorische Ausdrücke und Wendungen, ausmalende, das Gefühl ansprechende, auf den Effekt berechnete Züge liebt. Nur als rhetorische Ausschmückung kann es genommen werden, wenn er öfters Personen redend einführt, und sie sagen läßt, was die andern Evangelisten als bloßes Faktum melden, so die Anrede an den stürmischen See 4, 39., an den Teufel im Besessenen, 5, 8., an die Tochter des Jairus 5, 41. Eben dahin gehört, wenn er die Erinnerung an die früheren Speisewunder, welche Matthäus 16, 9. f. durch eine bloße Frage Jesu gibt, in Frage und Antwort einkleidet, 8, 17—20., oder wenn er bei der Erzählung des Rangstreits, statt, daß die Jünger bei Matthäus 18, 1. f. sich unmittelbar mit ihrer Frage an Jesus wenden, bei Lukas 9, 46. Jesus nur ihre Gedanken bemerkt, die Jünger zuvor auf dem Wege darüber mit einander sich unterreden, und Jesum davon im Hause Veranlassung zu einer Frage an sie nehmen läßt. Daher liebt er es überhaupt, eine Handlung in ihre verschiedenen Momente auseinander zu legen, sie so viel möglich zu specialisiren und zu dramatisiren, und schließt sich aus diesem Grunde besonders an denjenigen der beiden andern Evangelisten an, der ihm in derselben Richtung schon vorangegangen ist. Man vergleiche in dieser Beziehung die Erzählung von der blutflüssigen Frau bei Matthäus 9, 20. f. und Lukas 8, 43. f. mit Mark. 5,

25. f., die von dem Mondsüchtigen bei Matth. 17, 14. und Lukas 9, 37. f. mit Markus 9, 14. f., wo namentlich die Verse 21 — 27. nur dem Markus angehören. Ganz besonders sind es eine gewisse subjektive Beziehung, oder ein theilnehmendes Mitgefühl ausdrückende, überhaupt die Empfindung ansprechende Züge, welche er sehr gern in seine Darstellung aufnimmt. So hebt er in der so eben erwähnten Erzählung besonders hervor, daß die Frau in ihrem Leibe es empfunden habe, sie sey von ihrer Plage geheilt, 5, 29. und 9, 36. 10, 16. bemerkt er wiederholt, Jesus habe *ἐναγκαλισάμενος* die Kinder zu sich genommen und 1, 41. (vergl. Matth. 8, 1. f. Luc. 5, 12. f.), er habe *σπλαγχνισθεὶς* den Aussätzigen geheilt. Ebenso scheint er 1, 20. nur aus Mitgefühl mit dem von seinen Söhnen verlassenen Vater bemerkt zu haben, er habe in seinem Schiffe seine Miethlinge bei sich gehabt. Besonders charakteristisch ist auch in dieser Hinsicht die Erzählung von dem reichen Jüngling 10, 17. f. Hier schiebt Markus alles Mögliche ein, um nicht nur seine Darstellung lebendig und anschaulich zu machen, sondern ihr auch durch Einflechtung subjektiver Beziehungen noch ein besonderes ästhetisches Interesse zu geben. Schon 10, 14. heißt es von Jesus, da er sah, daß die Jünger die Kinder von ihm entfernten, *ἠγανάκτησε*, dann aber wird der Jüngling V. 17. *προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας* eingeführt, und als er Jesum versichert hatte, alles gethan zu haben, was er von ihm forderte, heißt es V. 21.: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν.* In der Antwort Jesu heißt es nicht blos *ἀκολούθει μοι,* sondern auch noch *ἄρας τὸν σταυρόν.* Hierauf geht der Jüngling traurig hinweg, *στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ,* und Jesus *περιβλεψάμενος* wendet sich an die Jünger, welche über seiner Rede *περισσῶς* in Erstaunen gerathen, und bald darauf, als Jesus mit seinen Jüngern nach Jerusalem ging, heißt es von den letztern 10, 32. *καὶ ἐθαμβοῦντο καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.* In die Klasse der blos ausmalenden Züge gehört es, wenn Markus 9, 3. in der Geschichte der Verklärung vom Gewande Jesu sagt, es sey glänzend weiß wie Schnee gewesen, wie kein Walker auf der Erde weiß machen könne, und in der Geschichte der Speisung 6, 39. die Ordnung angibt, in welcher sie sich auf dem grünen Grase niederließen u. s. w.

Alle diese und ähnliche Züge können zur schriftstellerischen Manier und individuellen Eigenthümlichkeit des Evangelisten gerechnet werden, aber es ist schon an ihnen zu sehen, wie das Formelle der Darstellung auch in das Materielle der geschichtlichen Erzählung eingreift. So sehr sie historisch lauten, so wenig können sie doch für ächt historisch gehalten werden. Auf dieselbe

Weise verhält es sich mit so manchen andern Zügen, welche mit der geschichtlichen Erzählung noch enger zusammenzuhängen scheinen. Wie es Markus schon mit seinem so oft hinzugesetzten εὐθέως und dem ihm ebenso geläufigen καὶ πάλιν sehr willkürlich zu nehmen scheint, so sieht es einer nicht minder willkürlichen Motivirung gleich, wenn er z. B. Jesum bald da bald dort in ein Haus hineingehen oder aus einem Hause hinausgehen läßt, man vgl. 2, 1. 3, 20. 7, 17. 24. 9, 28. 33., wenn er Umstände hinzufügt, wie 2, 2. es haben sich so Viele versammelt, daß der Platz an der Thüre sie nicht fassen konnte, oder 3, 20. die sich versammelnde Volksmenge habe Jesum und seine Begleiter nicht einmal essen lassen u. s. w. So manche Züge dieser Art sind nur aus einer verwandten Stelle genommen (wie es z. B. nur aus Matth. 7, 29. entlehnt ist, wenn er 1, 22. von Jesus sagt: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς, ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς), oder nur aus einer sehr nahe liegenden Combination und Reflexion geflossen, und je näher eine solche liegt, desto weniger ist ihnen irgend ein historischer Werth zuzuschreiben. So erwähnt er 1, 29., daß Jesus mit Jakobus und Johannes in das Haus des Simon und Andreas gegangen sey, weil Jesus sonst am meisten von den Söhnen des Zebedäus begleitet war, und das Haus des Petrus bezeichnet er auch als das des Andreas, weil vorauszusetzen war, daß beide als Brüder zusammenwohnten; die Bemerkung, daß der Gichtbrüchige von vier getragen worden sey, 2, 3., ergab sich von selbst, wenn man an die vier Enden eines Bettes dachte; für die ὄχλοι des Lukas 4, 42. den Simon und seine Begleiter zu setzen, 1, 36., schien ihm in der Erzählung zu liegen; die Zeitangabe, daß David ἐπὶ Ἀβιάθαρ, τοῦ ἀρχιερέως, die Schaubrode gegessen habe, nahm er aus der jüdischen Geschichte, 2, 26., die nähere Bestimmung, daß Jesus im hintern Theile des Schiffs auf einem Kissen geschlafen habe, 4, 38., war etwas sich von selbst Verstehendes, weil dieß der gewöhnliche Ort zum Ruhen war; den Johannisjüngern, welche Jesum über das Fasten befragten, gesellt er die Pharisäer bei, weil diese selten fehlten, wo es darauf ankam, verfängliche Fragen an Jesum zu stellen, 2, 18. f., auf einer gleichen Vermuthung beruht die nur ihm eigene Erwähnung des Herodes und der Herodianer neben den Pharisäern 3, 6. 8, 15. In der Geschichte der beiden Speisewunder unterläßt er nicht 6, 41. und 8, 7. beidemal neben den Broden auch die Fische zu erwähnen, und in der Geschichte der Tempelreinigung hebt er noch besonders hervor, Jesus habe nicht gestattet, daß man ein Gefäß durch den Tempel getragen habe, 11, 16. Das Erstere ist von den beiden andern Evange-

listen blos deßwegen übergangen, weil es sich von selbst verstand, und das Letztere ist gleichfalls nur eine aus der Haupthandlung gezogene Folgerung. Einen Schriftsteller, welchem es so oft absichtlich darum zu thun ist, seine geschichtliche Erzählung durch genauere, aber dabei doch so nahe liegende Bestimmungen dieser Art zu vervollständigen und anschaulicher und detaillirter zu machen, darf man wohl fragen, woher er in Betreff der Namen und Zahlen seine speciellen Angaben hat, wenn er 8, 10. statt der ὄρια μαγδαλὰ bei Matthäus 15, 39. Dalmanutha, einen Flecken im Gebiet von Magdala nennt, 7, 26. die γυνὴ χαναναία des Matthäus 15, 22. als eine γυνὴ ἑλληνὶς, συροφοίνισσα τῷ γένει bezeichnet, 10, 46. den Levi, oder Matthäus, Matth. 9, 9. einen Sohn des Alphäus nennt, 2, 14. dem Blinden zu Jericho den Namen Bartimäus gibt, 15, 21. den Simon von Cyrene zum Vater des Alexander und Rufus macht, oder, wenn er wissen will, 4, 13. die in dem See umgekommenen Schweine seyen zweitausend gewesen, 6, 37. für die Volksmenge würde kaum Brod für zweihundert Denare gereicht haben, u. s. w. Was ist natürlicher als die Annahme, daß sich auch hierin nur die Eigenthümlichkeit eines Schriftstellers ausdrückt, welcher es überall auf Veranschaulichung und Detaillirung, auf einen besonders frappanten Zug, irgend eine Pointe der Erzählung abgesehen hat, und dadurch hauptsächlich seine Vorgänger zu übertreffen sucht. So gefällt es ihm nicht, 8, 14. mit Matthäus 16, 5. zu sagen, die Jünger haben vergessen, Brod mitzunehmen, er läßt sie lieber gerade nur ein einziges Brod bei sich haben, 1, 45. wo Lukas in der Parallelstelle blos sagt, die Sage von ihm habe sich immer mehr verbreitet, muß es der Geheilte selbst seyn, der ungeachtet des ihm eingeschärften Verbots alles ausbreitet, und selbst in der Geschichte der Gefangennehmung Jesu schien ihm nicht nur der Scene von der Flucht der Jünger 14, 50. ohne den nackt fliehenden Jüngling der pikanteste Zug zu fehlen, sondern selbst das einmalige Krähen des Hahns für die dreimalige Verläugnung des Petrus nicht schlagend genug zu seyn.

Noch verdienen hier einige Stellen zusammengestellt zu werden, die besonders geeignet sind, uns in das Innere der Composition unsers Evangeliums hineinblicken zu lassen, und aus welchen deutlich zu sehen ist, auf welchem rationellen Wege der Verfasser desselben zu so manchen Erweiterungen des Inhalts der evangelischen Geschichte gekommen ist.

Die Geschichte der Ausraufung der Aehren am Sabbath schließt bei den drei Synoptikern Matth. 12, 8. Luc. 6, 5. Marc. 2, 28. mit der Behaup-

tung, daß des Menschen Sohn Herr auch des Sabbaths sey, Markus aber motivirt sie durch den rationellen Satz, welchen er ihr unmittelbar voranstellt: der Sabbath sey um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbaths willen. Sollen wir nun wirklich glauben, nur Markus habe den Ausspruch Jesu mit diesem Zusatz in seiner authentischen Vollständigkeit überliefert? Dieß läßt sich deßwegen nicht annehmen, weil dieser Zusatz nichts anders ist, als eine rationelle Explikation des den drei Synoptikern gemeinschaftlichen Ausspruchs Jesu. Hat sich Jesus ausdrücklich als des Menschen Sohn Herrn des Sabbaths genannt, so ist in dieser Bezeichnung Jesu, als des Messias, der Begriff des Menschen über den Sabbath gestellt, und beide Sabbath und Mensch können daher in keinem andern Verhältniß zu einander gedacht werden, als in dem des Mittels und Zwecks. Es ist somit in jenem Satze nur ausgesprochen, was an sich schon logisch in dem Begriffe des *υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ* in diesem Zusammenhang enthalten ist. Rationelle Explikationen und Motivirungen dieser Art liegen sosehr in der Natur der Sache, daß jeder neue Bearbeiter eines schon gegebenen geschichtlichen Stoffs sich dazu mehr oder minder versucht sehen wird, und Markus hat hier im Grunde nur den schon von Lukas eingeschlagenen Weg weiter verfolgt. Vergleichen wir die bei den drei Synoptikern unmittelbar darauf folgende Erzählung von einer andern am Sabbath geschehenen Handlung Jesu, so kann es nur in demselben rationellen Interesse geschehen seyn, daß Markus sich weit näher an Lukas als an Matthäus anschließt. Wenn Lukas 6, 9. die Frage über das Erlaubte einer solchen Handlung unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes des *ἀγαθοποιῆσαι* und *κακοποιῆσαι*, und des *σῶσαι* und *ἀποκτεῖναι* stellt, so ist dadurch das rationelle Moment der Sache weit stärker hervorgehoben, als durch den einfachen Satz des Matthäus 12, 12.: *ἔξεστι τοῖς σάββασι καλῶς ποιεῖν.*

Dem Ausspruch Jesu: „wer nicht wider uns ist, ist für uns", welchen Markus 9, 39. nebst der Veranlassung desselben aus Luc. 9, 50. aufnimmt, schickt Markus das weitere Wort Jesu voran: „Hindert den nicht, der in meinem Namen Dämonen austreibt, denn es gibt keinen, welcher Macht in meinem Namen ausüben, und so bald Böses von mir sagen kann". Es soll dadurch jener Ausspruch rationell begründet werden, indem es als eine in der Natur der Sache liegende Unmöglichkeit, als etwas, was vernünftiger Weise nicht zusammen gedacht werden kann, dargestellt wird, daß beides zugleich geschieht, das *ποιεῖν δύναμιν* im Namen Jesu, und das *κακολογεῖν ταχὺ* (d. h. ein solches *κακολογεῖν*, das in einem und demselben Moment mit je-

nem *ποιεῖν δύναμιν* stattfindet). Ein anderes Beispiel derselben Eigenthümlichkeit des Markus, allgemeine rationelle Sätze zur Motivirung des geschichtlich Gegebenen voranzustellen, begegnet uns 7, 15. f. Während bei Matthäus 15, 11. nur in diesem bestimmten Sinne gesagt wird: Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen, und auch nachher in demselben Sinn von einem *χωρεῖν εἰς τὴν κοιλίαν* und einem *ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς καρδίας* die Rede ist, stellt dagegen Markus 7, 15. sogleich den allgemeinen Satz voran, es kann nichts, was von aussen in den Menschen eingeht, ihn verunreinigen, sondern nur das verunreinigt den Menschen, was von ihm ausgeht. Was also Matthäus speciell von einem *εἰςπορεύεσθαι εἰς τὸ ϛόμα* und einem *ἐκπορεύεσθαι ἐκ τῦ ϛόματος* sagt, hat Markus überhaupt zu einem *ἔξωθεν ἐκπορεύεσθαι εἰς τὸν ἄνθρωπον* und einem *ἐκπορεύεσθαι ἀπ᾽ αὐτῦ* gemacht, offenbar um den nur in Beziehung auf das *ϛόμα* allgemein lautenden Ausspruch Jesu zu der Bedeutung einer ganz allgemein geltenden Wahrheit zu erheben.

Schon an diesem letztern Beispiel läßt sich jedoch zugleich wahrnehmen, wie Markus in seinem Streben, aus einer speciellen Veranlassung und in einem speciellen Sinne gegebene Aussprüche rationell zu verallgemeinern, auch leicht geneigt ist, zu weit zu gehen und ihnen einen so allgemeinen Sinn unterzulegen, in welchem sie kaum noch für wahr gehalten werden können, woraus nur um so mehr zu schließen ist, daß sie keine geschichtliche Ueberlieferung seyn können. So wahr es ist, daß das, was durch den Mund in den Menschen eingeht, ihn nicht moralisch verunreinigt, so nahe liegt dagegen, sobald dieser Satz verallgemeinert wird, die Frage, ob denn alles, was in den Menschen eingeht, nur durch den Mund eingeht, ob es nicht ebenso gut ein geistiges Eingehen als ein leibliches gibt, und ob nicht auch an das erstere in einem Zusammenhang, in welchem von moralischer Verunreinigung die Rede ist, mit Recht gedacht werden muß. Kann nun Jesus nicht wohl so schlechthin gesagt haben, daß nichts, was in den Menschen eingeht, ihn verunreinigt (weil dieß ebenso wenig wahr ist, als die gleiche Verallgemeinerung des entgegengesetzten Satzes wahr wäre, daß alles, was aus dem Menschen ausgeht, ihn unrein macht), so ist diese Form des Ausspruchs Jesu nur aus dem Streben des Evangelisten zu erklären, seiner geschichtlichen Darstellung durch eine solche Motivirung ein eigenthümliches Interesse zu geben. Dieses Streben hat ihn aber bisweilen nicht blos zu einer über die Wahrheit hinausgehenden Verall-

gemeinerung, sondern sogar auch zur Hinzufügung scheinbar rationeller Momente verleitet, durch welche das richtige Verständniß dessen, was dadurch geschichtlich begreiflicher werden soll, vielmehr erschwert oder geradezu unmöglich gemacht wird. Ein Beispiel dieser Art scheint mir schon die Modifikation zu seyn, mit welcher Markus das Zeugniß der bei dem Verhör Jesu vor dem Hohepriester gegen ihn auftretenden falschen Zeugen anführt, daß sie den Ausspruch von ihm gehört haben wollten: *ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τῦτον, τὸν ἀχειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*, 14, 58. Vergleicht man den Matthäus, 26, 61. so muß man wohl glauben, daß durch diesen angeblichen Ausspruch Jesu nicht sowohl eine irreligiöse, als vielmehr eine prahlerische Behauptung der vermessensten frivolsten Art in den Mund gelegt werden soll. Als ein *δύναμαι*, als einen Beweis der Macht, führt ja Matthäus das *καταλύειν* und *οἰκοδομεῖν* an. Indem nun Markus das *δύναμαι καταλ.* u. s. w. in die Futura *καταλύσω* und *οἰκοδομήσω* umgesetzt, beiden dadurch eine bestimmte Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Jesu gegeben, und den angeblichen Ausspruch durch den Gegensatz des *ναὸς χειροποίητος* und *ἀχειροποίητος* so modificirt hat, daß er nichts mehr enthält, was vom christlichen wie vom jüdischen Standpunkt aus gleich widersinnig und phantastisch erscheinen muß, begreift man so zwar wohl, wie Jesus einen solchen Ausspruch gethan hat, um so weniger aber, wie er von jenen falschen Zeugen zum Gegenstand ihres *ψευδομαρτυρεῖν* gemacht werden konnte und der Evangelist, welchem es sonst so sehr darum zu thun ist, alles so anschaulich und wohl motivirt als möglich vor Augen zu stellen, hat hier offenbar seinem eigenen Zwecke entgegengehandelt. Das auffallendste Beispiel dieser Art aber ist, wie Markus in der kurzen Erzählung von der Verwünschung des Feigenbaums zuerst bemerkt, der Feigenbaum habe nur Blätter gehabt, und sodann zur Erklärung dieses Umstands, daß man bei ihm nur Blätter, keine Früchte fand, was eben die Ursache seiner Verwünschung war, hinzusetzt, es sey noch nicht die rechte Zeit für Feigen gewesen. Wie konnte Markus diesen nur ihm eigenen Zusatz machen? Dadurch ist zwar erklärt, wie der Baum zu einer Zeit, in welcher es noch keine Feigen gab, sehr natürlich keine Früchte hatte, aber nur um so weniger läßt sich die Handlung Jesu, moralisch betrachtet, erklären. Wie unpassend ist endlich, um nur dieß noch anzuführen, nach der freundlichen Unterredung zwischen Christus und einem Schriftgelehrten, 12, 34. der aus Matth. 22, 46. oder Luc. 20, 40. entlehnte Schlußsatz: *καὶ ὐδεὶς ὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*, ange-

bracht? Wie läßt sich denken, daß solche mit dem ganzen Charakter einer Erzählung unverträglichen Züge auf einem ursprünglichen historischen Grunde beruhen?

Es ist daher keineswegs blos der epitomirende Charakter des Markus-Evangeliums, welcher uns in dem Verfasser desselben keinen selbstständigen Schriftsteller erkennen läßt, auch das, was er Eigenes hat, und von den sonst von ihm benützten Evangelien Verschiedenes, stellt uns ihn nicht anders dar. In diesem Urtheile über den sekundären Ursprung des Markus-Evangeliums wird man sich auch dadurch nicht irre machen lassen können, daß es neben so vielen blos eingestreuten Zügen auch einige für sich bestehende Erzählungen enthält. Es sind außer dem hier nicht in Betracht kommenden Eingang folgende Stücke: 1. Die beiden Parabeln von einem fruchttragenden Acker 4, 26 — 29., und von einem verreisenden Hausherrn 13, 33 — 36. 2. Die zwei Heilungswunder, die Heilung eines Taubstummen 7, 31 — 37. und die Heilung eines Blinden bei Bethsaida, 8, 22—26. 3. Einige historische Anekdota, der von den Verwandten Jesu gemachte Versuch, ihn als einen Besessenen festzunehmen, 3, 20 f.; der bei der Gefangennehmung Jesu entfliehende Jüngling 14, 51. 52.; die Erkundigung des Pilatus, ob der gekreuzigte Jesus schon längst verschieden sey, 15, 44. 45.

Daß Markus zwei so kleine Parabeln wie 4, 26 f. und 13, 33. als Nachlese zu den schon gesammelten noch zu geben wußte, kann nicht sehr hoch angeschlagen werden; die zweite kann nicht einmal eine Parabel genannt werden, sie ist eine bloße Vergleichung, und enthält noch überdieß eine Reminiscenz aus Lukas, 12, 38—40. Bemerkenswerther sind die beiden nur von Markus erzählten Heilungswunder. Daß neben so vielen Wundern dieser Art auch noch diese zwei in der Tradition sich vorfanden, kann gleichfalls nicht befremden, betrachtet man sie aber näher, so haben sie einen so gleichartigen specifischen Typus, daß man geneigt werden muß, auch sie nur auf die Rechnung der amplificirenden Darstellungsweise des Schriftstellers zu bringen. Es ist schon bemerkt worden, in welchem Zusammenhang und in welcher Abhängigkeit von Matthäus Markus die Heilung des Taubstummen 7, 31. erzählt. Was ist diese Heilungsgeschichte anders, als die Specialisirung eines der vielen von Matthäus nur im Allgemeinen erwähnten Fälle? Nach seiner Gewohnheit hebt er auch hier concrete Züge hervor, und legt die Handlung, um sie recht anschaulich zu machen, in ihre einzelnen Momente auseinander. Auch hier kann er seine Abhängigkeit von Matthäus nicht verbergen, so sehr

er durch die Steigerung des Ausdrucks und die Fülle der Phraseologie sich den Schein einer selbstständigen Darstellung zu geben sucht. V. 36 ist nur eine Amplification von Matth. 8, 4. und V. 37 von Matth. 15, 31. Die zweite Heilungsgeschichte ist eigentlich nur eine Kopie der erstern, es wiederholen sich dieselben Züge, wie namentlich das Hinwegnehmen an einen besondern Ort, das πτύειν, und hier, wie dort, ist die ganze Darstellung darauf angelegt, den Wunderakt in der Succession seiner Momente vor Augen zu stellen. Die Anwendung solcher Mittel, wie das πτύειν ist, ist um so auffallender, da Markus auch 6, 13. auf dieselbe Weise Oel zur Heilung von Kranken gebrauchen läßt. Es verräth sich in diesen Zügen schon der materiellere Wunderbegriff der spätern Zeit, welcher es nicht mehr an dem einfachen, das Wunder bewirkenden Worte genügte. Nicht um das Wunder, wie man meinte, zu naturalisiren, sondern nur um es in einem sinnlichen, in die Augen fallenden Wunderproceß dem Bewußtseyn um so näher zu bringen, schob man zur Vermittlung des Wunderakts materielle Mittelursachen ein, wodurch das Wunder zwar allerdings handgreiflicher, faßlicher, concreter, aber auch magischer, mysteriöser, apokryphischer wurde. Mit diesem Successiven der Wunder des Markus hängt es zusammen, daß er auch das Wunder der Verdorrung des Feigenbaums nicht παραχρῆμα, wie es bei Matthäus heißt (21, 20), sondern nur so geschehen läßt, daß die Jünger am folgenden Tage die indeß erfolgte völlige Verdorrung wahrnahmen, 11, 20. Es ist auch hier gewiß nicht entfernt an die Absicht des Evangelisten zu denken, das Wunder als einen mehr natürlichen Hergang darzustellen, sondern nur an die Eigenthümlichkeit desselben, Momente, welche sonst in der Anschauung zusammenfielen, in ihrem Unterschiede zu fixiren, um durch eine solche Hervorhebung des Einzelnen und Speciellen, welche freilich mit dem Momentanen des Wunders nicht immer gut zusammenstimmt, der Darstellung mehr Farbe und Individualität zu geben. Was noch die erwähnten geschichtlichen Anekdota betrifft, so ist über den bei der Gefangennehmung Jesu nackt fliehenden Jüngling schon das Nöthige bemerkt worden, auch über die Erkundigung des Pilatus, welche, wie es scheint, damit zusammenhängt, daß Markus auch allein die Stunde der Kreuzigung angibt, läßt sich nichts weiter sagen, als daß sich auch dadurch die Vorliebe des Evangelisten für detaillirte Züge beurkundet, worin schon von selbst liegt, wie wenig bei einem Schriftsteller, dessen Gewohnheit es ist, so viele auf bloßer Combination beruhende Züge einzuflechten, solchen Erzählungen irgend eine geschichtliche Bedeutung gegeben werden kann. Das

Gleiche gilt von der gleichfalls nur dem Markus eigenen Erzählung, daß einmal die Verwandte Jesu, seine Mutter und seine Brüder (οἱ παρ' αὐτοῦ 3, 21. d. h. ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ V. 32) gekommen seyen, um ihn als einen Besessenen festzunehmen. Vergleicht man die beiden andern Synoptiker, an welche man sich hier allein halten kann, so hat die Sache auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, und wenn man weiter fragt, wie denn der Verfasser des Markus-Evangeliums dazu gekommen ist, etwas so ganz Eigenes zu erzählen, so liegt auch hier die erklärende Veranlassung so nahe, daß man an der Quelle seiner Erzählung um so weniger zweifeln kann. Matthäus erzählt den auch von Lukas, aber in einem andern Zusammenhang 8, 19 f., erwähnten Besuch der Mutter Jesu und seiner Brüder 12, 46. in einem Abschnitt, in welchem vorher V. 24 von der Beschuldigung der Pharisäer die Rede ist, daß Jesus durch Beelzebub die Dämonen austreibe. Es ist nun nichts Anderes, als die gewöhnliche Manier des Evangelisten, bald da bald dort Motive anzubringen, welche etwas besonders Treffendes und Schlagendes zu haben scheinen, ebendeßwegen aber auch zum Theil sehr gesuchter Art sind, und daher auch nicht selten in einer Steigerung des bei einem der beiden andern Evangelisten Enthaltenen bestehen, wenn er den Verwandten Jesu das Motiv unterlegt, sie seyen deßwegen gekommen, um ihn festzunehmen *). Diese Absicht sollen sie nämlich deßwegen gehabt haben, weil sie ihn für einen Besessenen hielten, und dafür hielten sie ihn aus dem Grunde, weil die von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten von ihm sagten, daß er den Beelzebub habe. Indem der Evangelist für das ἐξέστη V. 21 als gleichbedeutend setzt V. 22 Βεελζεβοὺλ ἔχει, gibt er dadurch selbst zu verstehen, daß er für seine eigene Angabe über den Zweck des Besuchs der Verwandten Jesu keine andere Quelle hat, als den Bericht des Matthäus, in welchen er nun selbst sogleich einlenkt, nachdem seinem Interesse für eine Motivirung in seinem Sinne Genüge geschehen ist. Wie überhaupt alle diese Sätze (von V. 20 an, man vergleiche nur die vier auf einander folgenden καὶ) ganz äußerlich an einander hängen, so läßt uns der Evangelist auf sein Βεελζεβοὺλ ἔχει unmittelbar das aus Matthäus Genommene folgen: ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων

*) Daß er, wie Strauß bemerkt I. S. 759., die abweisende Antwort Jesu auf die Anmeldung seiner Verwandten begreiflich machen wollte, und deßwegen ihrem Besuch eine für Jesum unerwünschte Absicht unterlegen zu müssen glaubte, kann man allerdings zugleich noch annehmen, man hat jedoch nicht einmal nöthig, dieses weitere Moment noch hinzuzunehmen.

ἐκβάλει τὰ δαιμόνια. Der Evangelist gibt demnach dieselbe auch von den beiden andern Synoptikern erzählte Geschichte, aber anders motivirt und in eine andere Situation gebracht. Was nach Matthäus die Veranlassung zu den Beschuldigungen der Pharisäer ist, die Heilung eines Dämonischen, übergeht er, und macht dafür die nicht weiter motivirte Beschuldigung der Schriftgelehrten aus Jerusalem, die er statt der Pharisäer des Matthäus nennt, zur Veranlassung des Besuchs der Verwandten Jesu, so daß die Hauptscene bei Matthäus bei ihm zu einer bloßen Zwischenscene wird. Daher nimmt er V. 30 den V. 22 abgebrochenen Faden der Erzählung wieder auf mit den Worten: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. Dieß sagte er, weil sie von ihm sagten, daß er einen unreinen Geist, oder, wie es V. 22 heißt, den Beelzebub habe. Und so kamen nun, wie die Erzählung V. 31 an V. 21 wieder angeknüpft wird, seine Mutter und seine Brüder, nämlich in der Absicht, ihn festzunehmen, weil auch sie der Meinung waren, daß er besessen sey. Selbst noch in dem φωνοῦντες αὐτὸν, wie es V. 31 heißt, statt des ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι bei Matthäus 12, 46. blickt der eigene Gesichtspunkt durch, unter welchen der Evangelist den Besuch der Mutter und der Brüder Jesu in seiner Darstellung stellt.

Nehmen wir alles, was hier hervorgehoben worden ist, zusammen, so ist dadurch das allgemeine Urtheil hinlänglich begründet, daß sich auch in demjenigen, was das Evangelium Eigenes hat, kein selbstständiger geschichtlicher Werth zu erkennen gibt, sondern nur die Eigenthümlichkeit eines Schriftstellers, welcher gewandt genug war, wie durch Abkürzen und Zusammenziehen einer ausführlichern Darstellung, so auf der andern Seite auch durch Ausmalung und Amplification gegebener Thatsachen, durch Einflechtung concreter Züge, Specialisirung der Umstände, Motivirungen verschiedener Art, die Dürftigkeit seines historischen Materials, seine Armuth an eigenen Mitteln auf künstliche Weise zu verhüllen. Verfehlter und verkehrter kann daher nichts seyn, als das Verfahren derer, welche in ihrem apologetischen Interesse bei einem Schriftsteller, wie Markus ist, in jedem anschaulichen malerischen Zuge, der sich in seiner Darstellung findet, die historische Treue eines Augenzeugen sehen wollen, und da, wo in der That nichts anderes ist, als eine leere Phraseologie, und eine ganz subjektive Combination und Reflexion die wichtigsten Data zur Construktion der evangelischen Geschichte entnehmen zu können glauben. Welche große Illusionen man sich in dieser Beziehung so oft macht, davon kann es keinen sprechenderen Beweis geben, als

eben das Markus-Evangelium, wenn es seinem wahren Charakter nach betrachtet wird.

Schriften eines so sekundären Ursprungs, wie das Markus-Evangelium, müssen auch die Merkmale einer spätern Zeit an sich tragen. Merkmale dieser Art finden sich nicht blos in dem in Hinsicht der Aechtheit in Zweifel gezogenen Schlußabschnitt, in welchem neuern Auslegern die Anspielung auf christliche Legenden der nachapostolischen Zeit nicht unwahrscheinlich ist *), sondern auch in andern Stellen. Schwegler **) hat auf einige Auslassungen und Abänderungen, die der Verfasser des Markus-Evangeliums an solchen Weissagungen Christi, denen der Erfolg zu widersprechen oder wenigstens nicht genau zu entsprechen schien, angebracht habe, als auf Merkmale späterer Entstehung aufmerksam gemacht. Was Jesus bei der Aussendung der Zwölf nach Matth. 10, 23. sagt, hat Markus weggelassen, und die Stelle Matth. 16, 28. — *ȣ̓ μὴ γεύσονται θανάτȣ, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τȣ̃ ἀνθρώπȣ ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτȣ̃*, hat er 9, 1. in folgender Weise wiedergegeben: — *ȣ̓ μὴ γεύσονται θανάτȣ, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τȣ̃ Θεȣ̃ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει*, worin das chronologische Verhältniß beider Redaktionen und die verhältnißmäßig späte Abfassung des Markus-Evangeliums klar zu Tage liegt. Es kann erst in einer Zeit entstanden seyn, in welcher die anfangs so nahe erwartete Zukunft Christi dem Bewußtseyn der Zeit schon in eine so weite Ferne entrückt war, daß man, um die Weissagung nicht ganz unerfüllt zu sehen, der Parusie Christi das Kommen des Reichs Gottes in seiner Macht, die Constituirung der schon zu ihrer Consistenz gekommenen christlichen Kirche substituirte.

Wenn es sich mit dem Markus-Evangelium auf die bisher entwickelte Weise verhält, wenn es beinahe durchaus nur ein Auszug aus den beiden andern Evangelien ist, wenn es auch in demjenigen, was es aus eigenen Mitteln hinzugethan hat, keinen selbstständigen historischen Werth in Anspruch nehmen kann ***), was konnte, muß man fragen, überhaupt den Verfasser

*) Man vgl. de Wette zu d. St.

**) A. a. O. S. 467.

***) Ein Evangelium, das so wenig etwas Originelles hat, und in jeder Beziehung so sekundärer Beschaffenheit ist, für das Urevangelium zu erklären, ist in sich widersprechend. Wodurch aber die Hypothese von Markus, als dem Urevangelisten, vollends sich selbst richtet, ist, daß ihr neuester Vertheidiger sich genöthigt sieht, eine Reihe von Stellen, in welchen Markus vor den Uebrigen etwas voraus hat, was seiner

desselben bestimmen, ein solches Evangelium zu schreiben? Es ist von selbst klar, daß der Verfasser, wenn er keinen rein historischen Zweck hatte, um in materieller Hinsicht eine neue Darstellung der evangelischen Geschichte zu geben, nur im Interesse einer bestimmten Tendenz geschrieben haben kann. Um aber dieser Tendenz näher zu kommen, muß man vor allem wissen, welchen dogmatischen Charakter das Evangelium an sich trägt, oder welcher der verschiedenen theologischen Hauptrichtungen, welche sich in der ältesten Zeit unterscheiden lassen, es angehört.

Schwegler hat die Grundrichtung des Markus-Evangeliums als ebionitisch bezeichnet. Es sey dieselbe Richtung, aus welcher die Clementinen hervorgegangen, aber in ihrem letzten Stadium, weßwegen jene eigenthümlichen Ideen in unserem Evangelium sich bis auf wenige Reminiscenzen verwischt haben. Nur Ein Hauptzug des spätern Ebionitismus sey auch aus dem katholisirenden Markus-Evangelium noch deutlich genug herauszuerkennen, die Hinneigung zum Doketismus in der Christologie. Hauptsächlich habe die Weglassung der evangelischen Vorgeschichte diese Bedeutung. Es sey dieß in demselben dogmatischen Interesse geschehen, aus welchem auch die Clementinen die evangelische Vorgeschichte aus ihrem Ideenkreis und ihrem dogmatischen System ausschließen. Ebenso habe ja auch der gleichfalls der ebionitischen Richtung angehörende Tatian die Vorgeschichte in seinem Evangelium gestrichen *). Auch in der Leidensgeschichte finden sich Spuren des Doketismus, und nach Irenäus haben sich Gnostiker für ihre Unterscheidung eines leidenden Jesus und eines Christus impassibilis auf das Markus-Evangelium berufen. An die clementinischen Homilien erinnere ferner das völlige Zurücktreten der dogmatischen Beweisführung aus dem A. T. Mit Ausnahme von 1, 1. 2. und der wahrscheinlich unächten Stelle 15, 28. habe der Epitomator alle prophetischen Parallelen, alle dogmatischen Beweisführungen aus dem A. T. vermieden, gewiß nicht zufällig und absichtslos. Außerdem führt Schwegler

Urheberschaft des gemeinschaftlichen Urtextes im Wege steht, wie dieß gewiß in sehr vielen Stellen der Fall ist, für spätere in den Text gekommene Interpolationen zu erklären. Welcher Cirkel ist nun aber dieß, den Urtypus der evangelischen Geschichte in das Markus-Evangelium zu setzen, und das Markus-Evangelium selbst wieder nach dem Urtypus zu corrigiren! Vgl. Schwegler a. a. O. S. 462 f. De Wette Einl. S. 129 f.

*) *Τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν.* Theodoret Haer. fab. 1, 20.

noch einige mit den Clementinen zusammentreffende Züge an. Allein, obwohl der ebionitischen Richtung entstammt, und in manchen seiner Elemente noch an diesen Ursprung erinnernd, suche sich dieses Evangelium doch grundsatzmäßig außerhalb der principiellen Controverse zu stellen, und so weit dieß möglich war, die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen zu finden. Dieß auch schon äußerlich dadurch, daß es sich als Auszug aus zwei Evangelienschriften entgegengesetzter Richtung aus dem judenchristlichen Matthäus und dem heidenchristlichen Lukas gebe, daß es sich zu beiden als ihre gemeinsame Mitte verhalte. Sein specifischer Charakter sey in jeder Beziehung der Standpunkt der Neutralität. Alle Eigenthümlichkeiten der ebionitischen Denkweise seyen ebenso vollständig als die entgegenstehenden paulinischen aus ihm getilgt, alles Gegensätzliche, Controverse, weggelassen.

Diese Ansicht, besonders so weit sie den letztern Punkt betrifft, halte ich für so wohlbegründet, daß mir dadurch die Frage, wie über den Charakter des Evangeliums, so auch über seinen Zweck und seine Tendenz genügend beantwortet zu seyn scheint. Ich kann daher nur Folgendes zur klareren Uebersicht der hier in Betracht kommenden Momente und zur nähern Bestimmung einiger Punkte noch hinzusetzen.

Wie es überhaupt in der Absicht des Verfassers des Evangeliums lag, alles Controverse und Principielle von sich fern zu halten, und den Gegensätzen der damals bestehenden Hauptrichtungen so viel möglich ihre Spitze zu nehmen, so sind es hauptsächlich drei Punkte, in welchen er sich zu den beiden andern Evangelien, die er vor sich hatte, negativ verhält: 1. Die Wegschneidung der Vorgeschichte, 2. die Uebergehung der Bergrede, und 3. die Ignorirung alles dessen, wodurch das Lukas-Evangelium in seiner Eigenthümlichkeit sich am meisten von dem Matthäus-Evangelium unterscheidet.

1. Bei der Weglassung der Vorgeschichte ist nicht zu übersehen, daß dem Verfasser die Sage von der vaterlosen Erzeugung Jesu und seiner jungfräulichen Geburt nicht unbekannt war, wie aus der Stelle 6, 3. zu sehen ist, besonders wenn sie mit Matth. 13, 55. verglichen wird. Es kann daher nur als die consequente Festhaltung dieser Idee angesehen werden, daß er sich auf die Genealogieen nicht eingelassen hat. Ließ er aber die Genealogieen hinweg, so hätte er nur um so mehr eine Vorgeschichte, wie die des Matthäus und Lukas ist, geben können, aber auch dieß scheint nicht in seinem Sinne gewesen zu seyn. Wenn man auch in der Weglassung der Vorgeschichte nicht gerade eine Hinneigung zum Doketismus sehen will, so ist doch in jedem Fall

aus ihr zu schließen, daß er weder das Natürliche noch das Uebernatürliche der Entstehung Jesu zu sehr hervorheben wollte, er ließ sie daher lieber auf sich beruhen *). Von Interesse wäre übrigens, hier genauer bestimmen zu können, ob zur Zeit der Abfassung des Markus-Evangeliums das Lukas-Evangelium in seiner jetzigen kanonischen Form schon existirte, so daß vielleicht der Weglassung der Vorgeschichte bei Markus eine antithetische Beziehung zu der sosehr ausgebildeten Vorgeschichte des Lukas zu geben wäre. Es möchte dieß jedoch nicht wahrscheinlich seyn. Man könnte zwar aus Markus 11, 4. schließen, daß der Verfasser das schon überarbeitete Lukas-Evangelium mit der Stelle 19, 33. vor sich hatte, allein dieser Schluß ist nicht sicher, da er auch von selbst auf die Berichtigung in Betreff der beiden Esel kommen konnte. Bedenkt man dagegen, daß Markus gleich in der ersten Stelle, in welcher er auf das Lukas-Evangelium Rücksicht nimmt, 1, 21. den Anfang des Lukas-Evangeliums ganz so vorauszusetzen scheint, wie er ursprünglich lautete, so möchte hieraus eher zu schließen seyn, daß er das Lukas-Evangelium noch nicht in seiner spätern kanonischen Form, somit auch nicht mit seiner Vorgeschichte kannte. Er stimmt daher in der Weglassung der Vorgeschichte eher dem Lukas-Evangelium in seiner antijüdischen Tendenz bei. Nur um so bemerkenswerther wird nun aber, so aufgefaßt, der Anfang des Evangeliums. Die Emphase, mit welcher als die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, der Auftritt des Vorläufers und Täufers bestimmt wird, scheint eine bestimmte antithetische Beziehung zu haben. Sie hat eine solche, wenn der Verfasser das ursprüngliche Lukas-Evangelium vor sich hatte, in welchem nicht blos die Vorgeschichte, sondern alles, was sich auf den Täufer bezog, fehlte. Ist es nun nicht, wie wenn das Markus-Evangelium auch hier einen vermittelnden Weg einschlagen wollte? Wie der Verfasser des ursprünglichen Lukas-Evangeliums will zwar auch jener in die Vorgeschichte sich nicht weiter einlassen, und über die Entstehung Jesu nichts Bestimmtes weder in dem einen noch in dem andern Sinne aussprechen. Auf der andern Seite aber kann er auch die antijüdische Tendenz, welche sich im Lukas-Evangelium in der Weg-

*) Ist die Stelle 1, 13. aller Wahrscheinlichkeit nach in dem oben S. 540 angegebenen Sinne zu nehmen, so würde sie zugleich eine Andeutung über die Christologie des Verfassers enthalten. Er würde demnach Christus als zweiten Adam, oder auch in einem der Lehre der Clementinen noch mehr verwandten Sinne, als den mit Adam selbst identischen Sohn Gottes aufgefaßt und sich hiemit als einen in dieser Anschauungsweise lebenden Schriftsteller bezeichnet haben.

lassung der Vorgeschichte ausspricht, nicht theilen: so schroff und abgerissen kann der Anfang des Evangeliums nicht aufgefaßt werden, das Christenthum läßt sich von allem, was ihm in seinem Zusammenhang mit dem A. T. zur Einleitung und Vorbereitung voranging, nicht so scharf trennen. Es muß also wenigstens der Auftritt des Täufers, des schon im A. T. angekündigten Vorläufers, als der feste Punkt fixirt werden, mit welchem das Evangelium Jesu Christi, des Sohns Gottes, seinen Anfang nahm. Darum weist er nun auch hier ausdrücklich auf die schon von einem Propheten des A. T. gegebene Weissagung zurück. Wie wenn er aber ebendamit die dem A. T. schuldige Rücksicht mit Einem Male erfüllt hätte, läßt er sich auf die Nachweisung alttestamentlicher Weissagungen nicht weiter ein, es hing ja auch dieß mit dem zu jener Zeit controversen Punkt über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum zusammen.

2. Die Uebergehung der Bergrede. Man sagt gewöhnlich, der Verfasser des Evangeliums habe gar nicht die Absicht gehabt, längere Reden Jesu aufzunehmen. Allerdings mußte er, wenn er eine aus den beiden andern Evangelien ausgezogene summarische Darstellung der evangelischen Geschichte Jesu geben wollte, sich vorzugsweise an das Thatsächliche halten, allein der hauptsächlich in Reden Jesu bestehende Lehrinhalt der evangelischen Geschichte konnte der Natur der Sache nach nicht ausgeschlossen werden. Es finden sich daher auch im Markus-Evangelium nicht blos Parabeln, sondern auch andere, etwas längere Reden Jesu. Man vgl. K. 12. 13. Was gewöhnlich von den Reden Jesu überhaupt behauptet wird, gilt demnach eigentlich nur von der Bergrede. Diese hat nicht nur im Markus-Evangelium die Stelle nicht gefunden, die ihr Matthäus anweist, sondern der Verfasser desselben hat sich auch nicht einmal ebenso wie Lukas bemüht, die einzelnen in ihr enthaltenen Aussprüche an verschiedenen Orten einzurücken. Es ist daher deutlich zu sehen, daß die Bergrede für ihn nicht einmal die Bedeutung hat, die ihr Lukas gab, und der Grund dieser Beseitigung derselben, worin anders kann er liegen, als in dem principiellen Charakter, welchen die Rede wenigstens bei Matthäus hat? Es scheint, in der Anerkennung desselben habe er, statt die Rede nur gelegentlich zu berühren und nur Einzelnes und minder Bedeutendes aus ihr aufzunehmen, es vorgezogen, sie ganz zu übergehen, um nicht Stellen, in welchen die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes so entschieden ausgesprochen ist, wie Matth. 5, 17., zu einer Zeit in Erinnerung bringen zu müssen, in welcher gerade diese Frage Gegenstand so vieler Controversen ge-

worden war. Diese Ansicht von der Weglassung der Bergrede wird bestätigt durch das offenbar absichtliche Bestreben, mit welchem wir ihn auch sonst alles streng Judaistische vermeiden sehen. Es fehlt das Versprechen, daß die Apostel auf zwölf Stühlen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten, Matth. 19, 28., der Befehl in der Instruktion der Zwölf, den Weg der Heiden nicht zu betreten, und in keine Stadt der Samariter zu gehen, vielmehr zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel sich zu begeben, Matth. 10, 5. 6., und die ähnlich lautende Erklärung Jesu an das kanaanäische Weib, daß er nur zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel gesendet sey, was um so auffallender ist, da der Verfasser in dieser von ihm nicht übergangenen Erzählung sich sonst so genau an Matthäus anschließt. So hat er nun zwar den folgenden, ebenso bestimmten Satz: es ist nicht gut, das Brod den Kindern zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen, nicht ausgelassen, aber er hat ihn, was wohl beachtet zu werden verdient, gemildert durch das Vorangestellte: laß zuerst die Kinder sich sättigen Mark. 7, 27., so daß demnach nicht die Ausschließlichkeit, sondern nur die Priorität des Heils, nach der damals auch sonst gemachten Unterscheidung, den Juden vorbehalten seyn soll. Auch in den Stellen Mark. 16, 20.: *ἐκήρυξαν πανταχοῦ*, und 11, 17., wo nur Markus nach den Worten: *οἶκος προσευχῆς κληθήσεται* noch hinzusetzt: *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι*, blickt der paulinische Universalismus durch.

3. Der Paulinismus ist daher dem Markus-Evangelium keineswegs fremd, aber wie es ungeachtet seiner Beseitigung des Judaistischen doch im Ganzen weit mehr an das Matthäus-Evangelium sich anschließt, als an das Lukas-Evangelium, so hat es auch alles, was zur specifischen Eigenthümlichkeit des ursprünglichen Lukas-Evangeliums gehört, von sich fern gehalten. Da der Verfasser des Markus-Evangeliums aus dem ganzen Abschnitt Luk. 9, 51 f. bis Kap. 18. nichts für sich aufgenommen hat, so hat er nicht nur den ganzen Lehrinhalt unbenützt gelassen, sondern auch alles dasjenige von sich zurückgewiesen, was für den Verfasser des Lukas-Evangeliums in diesem Abschnitt in Hinsicht der Reise Jesu durch Samarien, der Bestimmung der siebenzig Jünger und ihres Verhältnisses zu den zwölf Aposteln so große Bedeutung hat. Er hat davon keine Kenntniß genommen, da er kein Freund so scharfer gegensätzlicher Beziehungen war. Selbst manches Antijüdische des Matthäus hat er, wie Schwegler bemerkt, übergangen, so namentlich den Hauptmann von Kapernaum mit der Versicherung Jesu: *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον*, und seiner Drohung: *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσον-*

ται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, Matth. 8, 10—12., und ebenso ist aus einer fast wörtlich aus Matthäus herübergenommenen Parabel der Schlußsatz: ἀρθήσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς, Matth. 21, 43. weggelassen worden.

Alles dieß berechtigt vollkommen, den Charakter des Evangeliums als einen indifferenten und neutralen, und insofern auch als einen vermittelnden und versöhnenden zu bezeichnen. Selbst auf den Apostel Petrus scheint, wie Schwegler bemerkt, der Verfasser des Evangeliums seinen Grundsatz der Neutralität angewandt zu haben. Der harte Tadel Jesu gegen ihn Mark. 8, 33. wird nicht gemildert, und die bei Matthäus vorangehende Seligpreisung und Auszeichnung des Apostelfürsten ist sogar weggelassen. Bezeichnend hätte so die katholische Kirche, um diese neutrale Stellung anzudeuten, dem Evangelium den Namen des Markus vorgesetzt, da er beides zugleich gewesen seyn soll, sowohl Dollmetscher des Apostels Petrus, als Begleiter des Apostels Paulus *).

*) A. a. O. S. 480. Der sächsische Anonymus stimmt auch hier, aber freilich auch hier nur in seiner Weise bei S. 327.: „Die Flammen, welche in den beiden Heerlagern der Apostelschaft, in dem des Petrus und Jakobus einerseits, und dem des Lukas und Paulus andererseits gegen einander brannten, und in den Evangelien des Matthäus und Lukas ihr Glühen unverhüllt zu Tage gegeben hatten, bedurften sehr dringend einer Mäßigung oder Dämpfung, wenn nicht das junge und noch zarte Leben des Christenthums dadurch verzehrt werden sollte. Namentlich auch mußte man ein Evangelium zu besitzen wünschen, welches ungetrübt von Parteibeziehungen und Parteientstellungen die evangelische Verkündigung friedlich und einfach darzustellen suchte. Versöhnend vermittelnder, freundlich schonender Geist ist Seele und durchgehender Charakter dieser Evangelienschrift“ (S. 359). Die Untersuchung über das Markus-Evangelium S. 327—368 (man vgl. besonders die Zusammenfassung der im Markus-Evangelium aufgefundenen Haupteigenthümlichkeiten S. 355 f.) gehört zum Besten in der genannten Schrift, obgleich auch hier die Kritik dasselbe Gepräge der Subjektivität an sich trägt, deren Spitze immer die Frage nach der Autorschaft und der Zeit der Abfassung ist. Auch hier ist diesem Kritiker die hergebrachte Meinung über den Verfasser des Evangeliums über allen Zweifel erhaben, und er schwankt nur darüber, ob Markus noch bei Lebzeiten des Petrus, oder erst nach seinem Tode sein Evangelium geschrieben hat (S. 365).

Das Evangelium des Matthäus.

Das Matthäus-Evangelium.

Der Gang unserer kritischen Untersuchung führte uns bisher, um auf einen festen historischen Boden zu kommen, immer wieder von dem einen Evangelium zu einem andern. Zuerst war es das johanneische, in dessen ideeller Natur wir keine rein historische Darstellung erkennen konnten. Als wir hierauf zum Lukas-Evangelium uns wandten, fanden wir hier wieder eine bestimmte, klar ausgesprochene Tendenz, welcher gemäß der größtentheils schon vorgefundene historische Stoff gleichfalls mehr oder minder für einen bestimmten Zweck verarbeitet worden ist. Das Markus-Evangelium stellte sich uns ohnedieß als kein selbstständig historisches Evangelium, sondern nur als ein von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gemachter Auszug aus den beiden andern synoptischen Evangelien dar. Gibt es also in der Reihe unserer kanonischen Evangelien ein Evangelium, in welchem wir den substanziellen Inhalt der evangelischen Geschichte in einer ursprünglichen, ächt historischen Quelle vor uns haben, so kann es nur das Matthäus-Evangelium seyn. Auf dieses Evangelium sehen wir uns von allen andern als ihre historische Voraussetzung zurückgewiesen. Nur um so wichtiger wird aber ebendeßwegen die Frage, wie es sich mit diesem Evangelium verhält, ob wir es als eine authentische, apostolische, rein historische Darstellung der evangelischen Geschichte anzusehen haben?

Der Verfasser unseres Matthäus-Evangeliums soll jener Matthäus seyn, welcher, wie in dem Evangelium selbst erzählt ist, 9, 9 f., als Zolleinnehmer am galiläischen See von Jesus in den Kreis der Apostel berufen wurde. Markus 2, 14. nennt ihn einen Sohn des Alphäus, aber sowohl von Markus, als von Lukas 5, 27. wird der auf die angegebene Weise berufene Jünger nicht Matthäus, sondern Levi genannt, ohne daß man weiß, wie sich diese beiden Namen zu einander verhalten.

Daß Matthäus Verfasser einer Evangelienschrift war, wird von Papias an durch eine Reihe von Kirchenlehrern, durch Irenäus, Origenes, Eusebius und so viele andere einstimmig bezeugt, aber auch mit der ausdrücklichen An-

gabe, daß er für die Hebräer in hebräischer Sprache geschrieben habe. Wie kann er also der Verfasser unseres griechischen Matthäus-Evangeliums seyn? Es ist dieß der schwierigste Punkt der Frage über das Matthäus-Evangelium, über welchen man auch jetzt noch gar zu leicht durch den unlogischen Schluß hinwegkommen zu können meint: Weil Matthäus sein Evangelium hebräisch geschrieben haben soll, unser Matthäus-Evangelium aber griechisch geschrieben ist, so muß das letztere in jedem Falle apostolisch seyn, wie wenn es apostolisch seyn könnte, ohne auch matthäisch zu seyn, matthäisch, ohne auch hebräisch zu seyn *). Das von Matthäus hebräisch geschriebene Evangelium, und das unter seinem Namen griechisch vorhandene liegen für uns ganz unvermittelt aus einander, wir können den Namen des Apostels Matthäus in keine sichere Verbindung mit dem griechischen Evangelium bringen, aber auch selbst mit dem ältesten und ursprünglichen, in hebräischer Sprache geschriebenen Evangelium ist sein Name nicht so ausschließlich verknüpft, daß nicht selbst in dieser Beziehung Zweifel über seine Autorschaft entstehen könnten. Es sind daher drei Sätze zu unterscheiden: 1. Das älteste, in hebräischer Sprache geschriebene Evangelium ist das sogenannte Hebräer-Evangelium. 2. Der Verfasser dieses Hebräer-Evangeliums soll der Apostel Matthäus gewesen seyn. 3. Zu diesem von Matthäus verfaßten Hebräer-Evangelium steht unser griechisches Matthäus-Evangelium in einem Verhältniß der Verwandtschaft.

1. Das Hebräer-Evangelium. Von einem *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίυς* **), d. h. von einer Evangelienschrift, deren sich die palästinensischen Judenchristen, die Hebräer, vorzugsweise oder ausschließlich bedienten, ist bei den alten kirchlichen Schriftstellern öfters die Rede. Diese Hebräer sind dieselben Judenchristen, die wir sonst unter dem Namen der Ebioniten kennen. Ausdrücklich wird daher dasselbe, wie von den Hebräern, auch von den Ebioniten gesagt, daß sie sich nur an das Hebräer-Evangelium gehalten haben ***). Dasselbe Evangelium begegnet uns sodann auch bei den Nazarenern, bei welchen es Hieronymus zu Beröa in Syrien noch vorfand †). Die ältesten uns

*) Es ist immer nur ein dogmatisches Postulat, wenn man es auch in die Form der billigsten Concession einkleidet, wie Gerhard: Cum nemine pugnabimus, qui Matthaeum hebraice scripsisse statuit, modo concedat, graecum textum Apostolum vel apostolicum autorem habere, ac proinde esse authenticum. Vgl. Credner, Einl. I. S. 79.

**) Eusebius K.G. 3, 25.

***) Eusebius 3, 27.

†) De viris ill. c. 3.

bekannten kirchlichen Schriftsteller, welche das Hebräer-Evangelium erwähnt und desselben sich bedient haben, sind Papias und Hegesippus *). Den neueren kritischen Untersuchungen zufolge ist das Hebräer-Evangelium mit mehreren Evangelien, die uns unter verschiedenen Namen begegnen, mehr oder minder identisch. Es ist dasselbe Evangelium, das das Evangelium des Petrus, oder das der Apostel, genannt wird, dasselbe, auf welches uns die Citate in den Denkwürdigkeiten Justin's und in den clementinischen Homilien zurückweisen, dasselbe, das dem Evangelium der Aegyptier, dem Diatessaron Tatian's und andern Schriften dieser Art zu Grunde liegt. Beinahe überall treffen wir Spuren eines und desselben von unsern kanonischen Evangelien verschiedenen Evangeliums. Es ist, so faßt Schwegler die Hauptsätze seiner Untersuchung zusammen, das älteste, vielleicht noch bis in's palästinensische Zeitalter hinaufreichende, und wie schon der Name besagt, der Name *καθ' Ἑβραίους*, welcher ihm nur von Nicht-Hebräern gegeben worden seyn kann, da es ursprünglich wohl noch keinen bestimmten Namen hatte, sondern schlechthin als Evangelium galt, das aus dem Anschauungskreise der Judenchristen hervorgegangene Evangelium, im ausschließlichen Gebrauch während der judenchristlichen oder ebionitischen Periode des Christenthums, d. h. bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts **).

2. Das hebräische Matthäus-Evangelium. Daß Matthäus zuerst ein Evangelium in hebräischer Sprache für die Hebräer schrieb, ist eine alte, wohl beglaubigte Nachricht. Schon Papias sagt in der bekannten Stelle bei Eusebius ***), Matthäus habe in hebräischer Sprache die *λόγια* verfaßt. Daß diese *λόγια* eine Evangelienschrift waren, sagt ausdrücklich Irenäus †), und noch bestimmter bezeichnet Origenes das Matthäus-Evangelium als das erste, für Judenchristen hebräisch verfaßte Evangelium ††). Schon nach diesen Angaben läßt sich nichts anders annehmen, als daß das von Matthäus hebräisch geschriebene Evangelium eben jenes alte Hebräer-Evangelium war. Diese Identität wird aber auch ausdrücklich bezeugt von Hieronymus †††). Dieselben Nazaräer, von welchen Hieronymus an mehreren Orten sagt, daß sie sich des

*) Eusebius 3, 39. 4, 22.

**) Nachapost. Zeitalter I. S. 215.

***) 3, 39.

†) Adv. haer. 3, 1.: *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.*

††) Bei Eusebius 6, 25.

†††) De viris ill. c. 2.

Hebräer-Evangeliums bedienen, hatten das hebräische Matthäus-Evangelium. Es läßt sich gegen die Annahme, daß Matthäus der Verfasser des Hebräer-Evangeliums ist, nichts einwenden, auffallend ist dabei nur dieß, daß dieses Evangelium nicht constanter unter dem Namen seines Verfassers vorkommt, daß es auch das Evangelium des Petrus, der Apostel, genannt wird, wenn doch der eigentliche Verfasser desselben nur Matthäus war.

Die Hauptfrage betrifft jedoch

3. das griechische Matthäus-Evangelium. Da Matthäus sein Evangelium, wie allgemein angenommen ist, hebräisch geschrieben hat, unser Matthäus-Evangelium aber griechisch ist, so müßte es, um wenigstens dem Inhalt nach als apostolische Schrift zu gelten, als eine, wenn auch nicht von Matthäus selbst, doch von einem Andern aus dem hebräischen Urtext gemachte Uebersetzung angesehen werden können. Um aber über die Treue und Glaubwürdigkeit der Uebersetzung urtheilen zu können, müßte man auch wissen, wer der Verfasser derselben ist, und wie sie entstanden ist. Darüber haben wir jedoch nicht die geringste Kunde. Ausdrücklich sagt Hieronymus *), man wisse nicht, wer das hebräische Matthäus-Evangelium nachher in das Griechische übersetzt hat. Auf welcher unsichern Tradition beruht demnach die gewöhnliche Annahme, daß unser Matthäus-Evangelium eine Schrift des Apostels Matthäus sey. Matthäus hat ja nur hebräisch geschrieben, wer aber unser Matthäus-Evangelium verfaßt hat, ist völlig unbekannt. Wenn man aber auch darüber hinwegsehen wollte, man kann nicht einmal die Identität der angeblichen griechischen Uebersetzung mit dem hebräischen Original so geradezu voraussetzen. Schon das muß Verdacht erregen, daß Hieronymus, welcher doch, wie er selbst sagt, das hebräische Matthäus-Evangelium nicht nur abgeschrieben, sondern auch in das Griechische und Lateinische übersetzt hat, in seinen Aeußerungen über das Verhältniß des griechischen Textes zum hebräischen sich nicht gleich bleibt, und in spätern Stellen über die Identität sich weit schwankender erklärt **). Sein Schwanken betrifft zwar zunächst nur die Frage, ob jenes Hebräer-Evangelium mit Recht dem Matthäus zuzuschreiben sey, was kann aber den Hieronymus veranlaßt haben, sich hierüber so unbestimmt zu äußern, wenn es nicht die von ihm gemachte Wahrnehmung war, daß unser griechischer Matthäus mit jenem hebräischen Evangelium nicht so genau übereinstimme, wie man im Falle einer Uebersetzung erwarten sollte. Freilich mußte er, wie

*) A. a. O.

**) Man vgl. die Stellen bei de Wette Einl. S. 86 f.

Schwegler bemerkt *), wenn er doch das Hebräer-Evangelium selbst abgeschrieben und übersetzt hat, über das Verhältniß des hebräischen Textes zum griechischen, über diese einfach thatsächliche Frage von Anfang an so sehr im Reinen seyn, daß nicht glaublich ist, er sey einige Jahrzehnte später durch gereifteres Nachdenken zu richtigerer Einsicht gelangt, und von seiner frühern Meinung abgekommen, allein warum äußert er sich gleichwohl so verschieden, und wie konnte er auch nur auf den Gedanken kommen, das Hebräer-Evangelium in das Griechische zu übersetzen, wenn doch unser griechisches Matthäus-Evangelium selbst schon eine Uebersetzung des Hebräer-Evangeliums war? Dieß setzt offenbar eine größere Differenz zwischen den beiden Evangelien voraus, als daß wir das Eine geradezu für eine Uebersetzung der Andern halten könnten. Dazu kommt, daß die aus dem Hebräer-Evangelium, oder dem Evangelium der Ebioniten und Nazaräer noch vorhandenen Fragmente, wenn wir sie mit unserem Matthäus-Evangelium vergleichen, keineswegs eine so genaue Uebereinstimmung zeigen, daß wir eine völlige Identität der beiden Evangelien annehmen könnten. Sie treffen zwar großentheils mit unserem griechischen Text zusammen, weichen aber auch wieder sehr von ihm ab, indem sie zum Theil sehr apokryphisch lauten. Nur darf freilich hieraus in Betreff der ursprünglichen Verschiedenheit nicht zuviel geschlossen werden, da das Hebräer-Evangelium auch erst in der Folge, als eine griechische Uebersetzung desselben schon existirte, apokryphische Zusätze dieser Art erhalten haben kann. Zur Beurtheilung des ursprünglichen Verhältnisses sind ein nicht unwichtiges Datum die zahlreichen Citate, welche aus den Evangelien, und ganz besonders aus dem Matthäus-Evangelium in den pseudoclementinischen Homilien sich finden. Credner **) gibt als Resultat seiner Untersuchung an, es seyen durchaus dieselben Erscheinungen, wie bei den Citaten Justin's, überwiegend und vorherrschend sey auch hier die Annäherung an Matthäus, allein kaum zeige sich in wenigen kurzen Sätzen eine wörtliche Uebereinstimmung. Die meisten Stellen, besonders die größern, erscheinen als eine Verschmelzung unserer vier Evangelien, besonders des Matthäus und Lukas. Außerdem finden sich aber auch Stellen, die sich nicht auf unsere vier kanonischen Evangelien zurückführen lassen, man müßte daher auch den Gebrauch eines apokryphischen Evangeliums annehmen. Ganz ebenso verhält es sich mit den Citaten Justin's. Was aber noch mehr sagen will: es gibt auch Stellen, welche da, wo sie von unsern Evan-

*) A. a. O. S. 244.
**) Beitr. I. S. 330.

gelien abweichen, mit den Citaten Justin's zum Theil wörtlich übereinstimmen. Dieß berechtigt zu dem Schlusse, daß es in der Hauptsache dasselbe Evangelium ist, welches bei Justin und in den Homilien zu Grunde liegt, das petrinische, wie es Credner nennt, oder das Hebräer-Evangelium. Eines der bemerkenswertheren Citate ist die Stelle Matth. 11, 27. Hier heißt es bei Matthäus: *ὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ* u. s. w., und in den Homilien *): *ὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς* u. s. w. Die Abweichung ist deßwegen bemerkenswerth, weil sie nicht zufällig seyn kann. Man änderte den Aorist *ἔγνω* in das Präsens *γινώσκει*, weil die Gnostiker sich an den Aorist hielten, um daraus zu beweisen, niemand habe vor Jesus den Vater gekannt, der gute Gott sey bis zu seiner Offenbarung in Christus unbekannt geblieben. Unmittelbar aus unserem Matthäus können die Homilien das Citat nicht haben, auch können nicht erst sie selbst die Stelle so geändert haben, da die Stelle mit derselben Lesart auch sonst bei Justin, Irenäus u. A. sich findet **). Besondere Beachtung verdienen sodann diejenigen der clementinischen Citate, welche aus dem Lukas-Evangelium und dem johanneischen genommen zu seyn scheinen. Es sind unter diesen Citaten mehrere, welche nur im Lukas-Evangelium mehr oder minder gleichlautend sich wiederfinden. Ist es aber wahrscheinlich, daß diese Stellen unmittelbar aus dem Lukas-Evangelium genommen sind, da ein so streng ebionitisch gesinnter Schriftsteller, wie der Verfasser dieser Homilien ist, sich doch nicht wohl an ein Evangelium gehalten haben wird, dessen paulinischer Charakter so bestimmt ausgesprochen ist. Ebenso verhält es sich mit den johanneisch lautenden Stellen. Die Stelle Joh. 3, 3—5. wird so angeführt: *ἀμὴν ὑμῖν λέγω· ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱῦ, ἁγίυ πνεύματος, ὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ὐρανῶν.* Merkwürdig ist hier, daß die Stelle in demselben Verhältniß, in welchem sie von dem johanneischen Text abweicht, mit der Citationsweise Justin's ***) zusammenstimmt. Da die beiden andern johanneisch lautenden Stellen (*ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς, ὁ δι' ἐμῦ εἰςερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν*, und *τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς,* vgl. Joh. 10, 9. 27.) auch nicht zur Annahme nöthigen, daß sie aus dem johanneischen Evangelium genommen sind, so muß man bei jener Stelle um so mehr bezweifeln, ob sie ein unmittelbares Citat aus demselben ist,

*) XVIII. 4. 11. 13. 20.
**) Schwegler a. a. O. S. 254.
***) Vgl. oben S. 352.

einem Evangelium, zu dessen Logoslehre der Verfasser der Clementinen in direktem Gegensatz steht, die er sogar ausdrücklich bestreitet. Was folgt nun aber hieraus für unser Matthäus-Evangelium? Doch wohl dieß, daß es verschiedene Recensionen eines und desselben Evangeliums gab, was sich am besten aus der Voraussetzung erklären läßt, das alte Hebräer-Evangelium, auf welches wir von verschiedenen Seiten als gemeinschaftliche Quelle zurückgewiesen werden, sey schon früh in das Griechische übersetzt worden, und diese griechische Uebersetzung selbst habe sich auf verschiedene Weise modificirt, bis sie endlich in unserem kanonischen Matthäus-Evangelium zu ihrer jetzigen Form sich fixirte.

Daß unser Matthäus-Evangelium aus einem solchen Bildungsproceß hervorgegangen ist, in welchem ihm zwar sein aus dem Hebräer-Evangelium stammender Inhalt als Grundlage blieb, derselbe aber auch in eine vom Hebräer-Evangelium mehr oder minder abweichende freiere Form verarbeitet wurde, dafür lassen sich auch noch einige andere Data anführen.

1. Eusebius meldet *), Symmachus, der bekannte Uebersetzer des A. T., welcher wahrscheinlich zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts lebte, und wie ihn Eusebius ausdrücklich bezeichnet, der ebionitischen Richtung angehörte, habe ὑπομνήματα geschrieben, in welchen er, wie seine Worte ohne Zweifel zu verstehen sind **), polemisirend gegen das Matthäus-Evangelium die Grundsätze des Ebionitismus geltend zu machen suchte. Als Ebionite konnte er dabei nur auf das Hebräer-Evangelium, als das Evangelium der Ebioniten, sich stützen. Polemisirte er aber von diesem Standpunkt aus gegen das Matthäus-Evangelium, so muß demnach eine bedeutende Differenz zwischen dem Hebräer-Evangelium und dem Matthäus-Evangelium stattgefunden haben, eine solche, welche ihn im Matthäus-Evangelium nicht mehr den ächten Ausdruck des Ebionitismus erkennen ließ. Was ihn aber zu dieser Polemik bestimmte, war ohne Zweifel eben dieß, daß das Matthäus-Evangelium, ungeachtet seiner Abweichung vom Hebräer-Evangelium doch nichts anders, als eine Uebersetzung desselben zu seyn schien. Er bekämpfte es also als eine unächte Gestalt des ebionitischen Evangeliums.

2. Eine merkwürdige Erscheinung sind die alttestamentlichen Citate des Matthäus-Evangeliums. Es werden in diesem Evangelium viele Stellen aus dem A. T. citirt, und zwar die meisten nach der Uebersetzung der **LXX**. Auffallend ist nun aber, daß es unter diesen alttestamentlichen Citaten auch einige

*) K.G. 6, 17.
**) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 247.

messianische Stellen gibt, deren messianische Beziehung in der griechischen Uebersetzung gar nicht aufgefunden werden konnte, welche demnach in der Bedeutung, die sie hier haben, nur unmittelbar aus dem A. T. in den griechischen Text des Evangeliums übergetragen worden seyn können *). Hieraus ist wohl mit Recht zu schließen, daß unserem griechischen Matthäus-Evangelium ein anderes hebräisches Evangelium zu Grunde liegt. Ein Schriftsteller, welcher sonst durchaus an die griechische Uebersetzung des A. T. sich zu halten gewohnt ist, kann als Verfasser eines Evangeliums nur ein ursprünglich griechisches geschrieben haben, und es läßt sich nicht begreifen, wie er auf den Gedanken kommen konnte, alttestamentliche Stellen in seine Darstellung aufzunehmen, zu welchen ihm die von ihm gebrauchte Uebersetzung der LXX keine Veranlassung geben konnte. Finden sich also in seiner Darstellung solche Stellen, so ist dieß ein deutlicher Beweis davon, daß seiner Schrift der Text eines Andern, mit dem A. T. vertrauteren Schriftstellers zu Grunde liegt, und wir sehen somit auch aus der verschiedenartigen Beschaffenheit dieser Citate aus dem A. T., aus welchen heterogenen Bestandtheilen überhaupt unser Evangelium besteht.

3. Das Evangelium scheint in manchen Stellen in Hinsicht seiner Lehren und Grundsätze in Widerspruch mit sich selbst zu kommen. Es ist voraus zu erwarten, daß es als identisch mit dem Hebräer-Evangelium, oder wenigstens demselben entstammt, auch Stellen enthält, welche den Charakter des jüdischen Partikularismus an sich tragen. An solchen Stellen fehlt es nicht, aber neben denselben spricht sich in ihm auch wieder ein anderer freierer Geist aus, der über die engen Schranken des Judaismus hinausstrebt. Schwegler hat mehrere solcher Züge zusammengestellt, deren disparate Beschaffenheit gleichfalls ihre Erklärung nur in der Annahme finden zu können scheint, daß dem aus dem Hebräer-Evangelium stammenden Grundstock Elemente einverleibt worden seyen, welche einem andern spätern Entwicklungskreise angehören **). Dieser Schluß kann jedoch nicht für sicher genug gehalten werden, denn mit welchem Grunde läßt sich behaupten, daß nicht auch schon das Hebräer-Evangelium reinere Elemente dieser Art enthalten habe, und muß dieß nicht in dem Grade wahrscheinlicher seyn, je mehr wir dieses Evangelium als die älteste urkundliche Quelle unserer Kenntniß der Lehre Jesu anzusehen haben? Oder warum soll ein Ausspruch Jesu, wie Matth. 9, 16. 17., wo von dem neuen Geist und

*) Schon Hieronymus hat dieß bemerkt, nur hat er sich zu allgemein ausgedrückt. Vgl. de Wette Einl. S. 87.

**) A. a. O. S. 248 f.

der Selbstständigkeit der neutestamentlichen Oekonomie die Rede ist, weniger für ächt und ursprünglich gehalten werden können, als derjenige, welcher dem mosaischen Gesetz eine buchstäbliche Geltung auch für den neuen Bund, eine unverbrüchliche, ewige Bedeutung zuschreibt? Lehrt dasselbe Evangelium, das den Schluß der Geschichte des αἰὼν οὗτος in nächste Aussicht stellt, herbeigeführt durch ein plötzliches unmittelbares Eingreifen des in seiner Herrlichkeit wieder erscheinenden Erlösers (16, 28. 10, 23. 24, 30.), anderwärts eine stetige, immanente, geschichtliche Entwicklung, eine im natürlichen Lebensproceß sich verwirklichende Vollendung des Gottesreichs (13, 31. vgl. 28, 20.) u. s. w., hebt dasselbe Evangelium, das die Aufgabe und Abzweckung des Christenthums so vorherrschend im beschränkt nationalen, jüdisch partikularistischen Sinne auffaßt (15, 24. 10, 5., vgl. 1, 21. 19, 28.), anderwärts seinen universalistischen Charakter (24, 14. 28, 19.) selbst im Gegensatz gegen das unglaubige Volk der Verheißung hervor (8, 10 f. 20, 1 f. 21, 33 f. 22, 1.) u. s. w., warum soll je das andere Glied dieser und ande er Gegensätze das sekundäre seyn? Gibt man auch zu, daß unser Matthäus-Evangelium kein einheitliches, schriftstellerisches Erzeugniß ist, daß wir in ihm eine Sammlung heterogener, geschichtlicher Bruchstücke, successiver Entwicklungsformationen der evangelischen Geschichte vor uns haben, so drängt sich doch immer wieder die Frage auf, woher die nichtjudaistischen Elemente des Matthäus-Evangeliums gekommen seyn sollen, wenn der Judaismus des Hebräer-Evangeliums die ursprüngliche Form des Christenthums war. Schließt man also aus der freilich unläugbaren disparaten Beschaffenheit einzelner Stücke des Matthäus-Evangeliums auf seine Nichtidentität mit dem Hebräer-Evangelium, und den späteren Ursprung der mit dem Judaismus desselben nicht harmonirenden Stellen, so kann doch ein solcher Schluß nicht darauf, daß es überhaupt reinere und universellere Elemente dieser Art enthält, sondern nur auf die besondere Form, welche sie in ihm erhalten haben, gebaut werden. Die Kritik des Matthäus-Evangeliums hängt daher hier mit der Frage über das Wesen des Urchristenthums so eng zusammen, daß es ein unbegründeter Schluß wäre, wenn man mit derselben Gewißheit, mit welcher das Judaistische zum Charakter des Hebräer-Evangeliums gehört, das Nichtjudaistische ausschließlich nur dem erst später aus ihm hervorgegangenen Matthäus-Evangelium vindiciren wollte. Steht aber einmal so viel fest, daß unser Matthäus-Evangelium bei aller Verwandtschaft mit dem Hebräer-Evangelium doch auch wieder ein von ihm verschiedenes war, so kann wohl auch darüber kein Zweifel seyn, daß es hauptsächlich auch durch Hervorhebung,

Erweiterung und bestimmtere Gestaltung der universellen Elemente des Urchristenthums sich von ihm unterschieden haben wird.

Das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung ist um so wichtiger, da es mit dem ältesten Zeugniß, das wir über das Matthäus-Evangelium haben, zusammentrifft, dem des Papias, das wir uns nun so auslegen können, das Matthäus-Evangelium sey zwar ursprünglich ein hebräisches Evangelium gewesen, aber mit seiner Uebersetzung in das Griechische habe es auch verschiedene Veränderungen erhalten, durch welche es seinen ursprünglichen Charakter mehr und mehr verlor. Aber ist denn, muß hier noch gefragt werden, das Zeugniß des Papias mit Recht von unserem Matthäus-Evangelium zu verstehen, da er ja nicht von einem Evangelium spricht, sondern nur sagt, daß Matthäus *τὰ λόγια συνεγράψατο*? Schleiermacher hat dieß in seiner bekannten Abhandlung über Papias Zeugnisse von unsern beiden Evangelien *) geläugnet und behauptet, nichts führe darauf, daß die Abfassung eines Evangelienbuchs so könne bezeichnet werden. Die Worte des Papias sollen nur den Sinn haben, Matthäus habe Aussprüche und Reden Jesu zusammengeschrieben, und zwar in hebräischer Sprache, nachher aber habe ein jeder, so gut er vermochte, diese Schrift erläutert, d. h. insbesondere zu den Reden und Aeußerungen Jesu die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzugefügt, unter denen sie gesprochen seyen. Eine solche offenbar am meisten zum Verständniß beitragende *ἑρμηνεία* sey eben unser griechischer Matthäus, wenigstens zum Theil, und es lasse sich diese Entstehungsart desselben theilweise exegetisch nachweisen. Als erster Abschnitt trete uns entgegen die Bergpredigt Kap. 5—7., ein zweiter Abschnitt seyen Kap. 10. Vorschriften für die Apostel, ein dritter die Sammlung von Gleichnissen Kap. 13, 1—52. Auch Kap. 18. seyen wieder sehr verwandte Sprüche u. s. w. So sinnreich und einleuchtend aber diese Deutung des papianischen Zeugnisses ist, so läßt sie sich doch nicht festhalten. Daß Papias im Zusammenhang derselben Stelle das Markus-Evangelium eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων* nennt, kann zwar dem schon früher Bemerkten zufolge, nichts dagegen beweisen, da er aber ausdrücklich sagt, das von ihm gemeinte Markus-Evangelium habe sowohl *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα*, als *πραχθέντα* enthalten, so ist hieraus deutlich zu sehen, daß er mit jenem Ausdruck nicht sagen will, es habe nur aus Reden Jesu bestanden. Ebenso hat nun Papias auch das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache a potiori ein *σύγγραμμα τῶν λογίων* genannt, ohne daran zu denken, daß die

*) Stud. und Krit. 1832. S. 735 f.

Schrift, die er meinte, nichts weiter enthalten habe, als Reden ohne alle historische Unter- und Zwischenlagen. Ist nun ferner, wie gleichfalls mit Recht bemerkt worden ist, an sich schon zweifelhaft, ob das Wort ἑρμηνεύειν auch von einer solchen Auslegung verstanden werden kann, welche dadurch gegeben wird, daß zu den Aussprüchen und Reden Jesu die sie motivirenden und begleitenden faktischen Umstände hinzugesetzt werden, so kann doch hier in keinem Falle das Wort diese Bedeutung haben, da es dem συγγράφεσθαι ἑβραΐδι διαλέκτῳ entgegensteht. Wenn ein in griechischer Sprache schreibender Schriftsteller von einem in hebräischer Sprache geschriebenen Buche, und in Beziehung auf dasselbe von einem ἑρμηνεύειν spricht, so kann doch gewiß das letztere nur von einer Uebersetzung verstanden werden *). Wenn nun aber auch allerdings die Schleiermacher'sche Erklärung philologisch sich nicht rechtfertigen läßt, so wirft sie doch, was die Sache selbst betrifft, ein neues Licht auf die Entstehungsgeschichte der Evangelien. Verstand Papias, wie wohl nicht zu bezweifeln ist, unter jenen λόγια das Evangelium des Matthäus, so ist bemerkenswerth, daß er es gerade mit diesem Ausdruck bezeichnet. Wir sehen hieraus nicht nur, daß man das, was unter den λόγια zunächst zu verstehen ist, den Lehrinhalt, die Aussprüche und Reden Jesu, von Anfang an als das Wesentliche, Substanzielle der evangelischen Geschichte betrachtete, und daher auch vorzugsweise zum Gegenstand der Darstellung machte, sondern es trifft dieß auch mit der Beschaffenheit unseres Matthäus-Evangeliums so genau zusammen, daß es nur zur Bestätigung der bisher entwickelten Ansicht von demselben dienen kann. Wie wir aus der Beschreibung des angeblichen Markus-Evangeliums schließen müssen, daß nicht unser jetziges gemeint seyn könne, so gibt dagegen jene charakteristische Bezeichnung des Matthäus-Evangeliums, als einer die λογία des Herrn enthaltenden Schrift, den sprechendsten Beweis dafür, daß unser griechisches Evangelium mit jenem hebräischen wesentlich identisch gewesen seyn muß. Bedenkt man, welche prädominirende Stellung auch noch in unserem Matthäus-Evangelium die Bergpredigt hat, in welchem untergeordneten Verhältniß alles Faktische, das ihr vorangeht, zu ihr steht, wie auch in dem weiteren Inhalt des Evangeliums die Hauptpunkte durch Gruppen von Reden und Parabeln gebildet werden, so läßt sich gewiß recht gut begreifen, wie ein solches Evangelium, seiner wesentlichen Anlage nach, als eine Sammlung von λόγια des Herrn bezeichnet werden konnte, und wenn wir uns nun von diesem Punkte aus den weiteren Verlauf des Bildungsprocesses denken, durch welchen

*) Vgl. Lücke Stud. und Krit. 1833. S. 499.

das alte Hebräer-Evangelium in unser jetziges Matthäus-Evangelium überging, ist nicht mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die Erweiterung und Bereicherung, die es erhielt, hauptsächlich das Faktische betraf, das zwar schon von Anfang an nicht fehlte, aber gegen den so überwiegenden didaktischen Inhalt weit mehr zurückgetreten seyn muß, als dieß jetzt der Fall ist? Wie in der weiteren Entwicklung der Evangelienliteratur das Verhältniß des Didaktischen und Faktischen ein ganz anderes wurde, zeigt das Markus-Evangelium, das als das letzte unserer synoptischen Evangelien, mit seinem vorzugsweise faktischen, die λόγια zum Theil absichtlich ausschließenden Inhalt, in dieser Beziehung einen bestimmten Gegensatz gegen das Matthäus-Evangelium als das älteste bildet.

Der Name des Apostels Matthäus ging somit von dem hebräischen Evangelium, ohne daß wir wissen, mit welchem Grunde und wie dieß geschah, auf unser jetziges über, doch läßt sich die Zeit, in welcher diese Umgestaltung erfolgte, etwas genauer bestimmen. Aus der Geringschätzung, mit welcher Papias, der älteste Zeuge für das hebräische Evangelium, von den Uebersetzungen spricht, ist zu schließen, daß es damals noch keine als authentisch anerkannte Uebersetzung gab, aber wenige Decennien nach Papias gilt schon unser jetziges griechisches Evangelium, als das eigentliche, allgemein angenommene Matthäus-Evangelium. Das für unsere Kenntniß des Paschastreits so wichtige Fragment des Apollinaris *), welchem zufolge die Anhänger der kleinasiatischen Festsitte für ihre Behauptung, daß der Herr am vierzehnten das Lamm mit den Jüngern gegessen, am fünfzehnten aber gelitten habe, auf Matthäus sich beriefen, und sie aus seinem Evangelium exegetisch nachzuweisen suchten, kann nur auf unser jetziges Matthäus-Evangelium gehen, und es war demnach schon zur Zeit des Passahstreits ganz herkömmlich, es schlechthin als das des Matthäus zu bezeichnen. Da kein Zweifel darüber seyn kann, daß der in diesem Zusammenhang genannte Matthäus der Apostel dieses Namens ist, so würde somit die Stelle des Apollinaris das älteste Zeugniß für den apostolischen Ursprung unsers kanonischen Matthäus-Evangeliums enthalten, soweit überhaupt von einem solchen die Rede seyn kann.

Ein Evangelium, welches, wie unser Matthäus-Evangelium in einem im Ganzen so nahen Verhältniß zu einer ursprünglich in hebräischer Sprache geschriebenen und in der Folge als Hebräer-Evangelium bezeichneten Evangelienschrift steht, charakterisirt sich dadurch von selbst. Um jedoch seinen Cha-

*) Vgl. oben S. 335. 363.

rakter näher in's Auge fassen zu können, ist vorerst sein Inhalt nach seinen Hauptbestandtheilen zu analysiren.

Das Evangelium theilt sich in drei Hauptabschnitte. Nach der Vorgeschichte Kap. 1—4. beschreibt es in dem zweiten von Kap. 5 — 18. gehenden Hauptabschnitt die messianische Wirksamkeit Jesu in Galiläa, und in dem dritten Kap. 19—28. die Vollendung seiner Wirksamkeit und die Erfüllung seines Schicksals in Jerusalem.

Die Vorgeschichte enthält 1) das Geschlechtsregister Jesu und seine Geburt in Bethlehem Kap. 1.; 2) die mit seiner Geburt zunächst zusammenhängenden Begebenheiten, die Erscheinung der Magier, die Flucht nach Aegypten, die Rückkehr nach Nazareth Kap. 2.; 3) den Auftritt des Täufers Johannes und die Taufe Jesu Kap. 3.; und 4) die Versuchung Jesu und die Einleitung zu seiner öffentlichen Wirksamkeit Kap. 4. Bei diesem ersten Abschnitt kann die Frage entstehen, ob die beiden ersten Kapitel schon ursprünglich zum Evangelium gehörten, ob sie nicht, wenn sie auch in unserem griechischen Matthäus-Evangelium von Anfang an nicht fehlten, doch zu dem ursprünglichen Stamm des Evangeliums erst durch das Interesse hinzugekommen sind, die Geschichte Jesu durch eine solche, der judaisirenden Tendenz des Evangeliums entsprechende Vorgeschichte zu vervollständigen. Wie zufällig sie in der Form, die sie hier hat, entstanden ist, zeigt die disparate Beschaffenheit ihrer Elemente. Es ist längst bemerkt, daß die Genealogie, wie sie ja auch in dem Evangelium der Ebioniten fehlte, zu der Voraussetzung der übernatürlichen Geburt Jesu nicht paßt. Es ist daher deutlich zu sehen, wie äusserlich die Zusammenfügung ist, wenn 1, 16. der Uebergang auf Jesus mit den Worten gemacht wird: — *ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ, τὸν ἄνδρα τῆς Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς, ὁ λεγόμενος Χριστός.* Wozu also eine in Joseph auslaufende Genealogie, wenn doch der Faden der Abstammung eben da abgerissen wird, wo er an den, dessen Abstammung die Genealogie nachweisen will, angeknüpft werden soll? Und wie läßt sich denken, daß eine als eine Sammlung von *λόγια* des Herrn angelegte Evangelienschrift mit der Genealogie Jesu den Anfang gemacht habe? Ueberdieß ist ja der Inhalt der beiden ersten Kapitel so ungeschichtlich und mit sagenhaften Elementen so eng verwachsen, daß der sekundäre Ursprung wenigstens dieses Theils der Vorgeschichte wohl keinem Zweifel unterliegen kann.

Der zweite Haupttheil beginnt eigentlich schon 4, 12., man sieht jedoch diesem Abschnitt 4, 12—25. an, wie summarisch der Evangelist hier alles er-

zählt, was der Bergrede vorangeht, um so bald als möglich auf diese selbst zu kommen, und in ihr mit seiner Darstellung der evangelischen Geschichte festen Fuß zu fassen. Die Bergrede ist die Eröffnung des messianischen Plans, dessen Ausführung die folgende Geschichte enthält, das eigentliche Programm des messianischen Reichs, dessen Stifter Jesus werden wollte. Die Rede schreitet methodisch von einem Moment zum andern fort. Im Eingang derselben wird zuerst das allgemein christliche Grundgefühl, das den Christen als Bürger des messianischen Reichs beseelende Bewußtseyn in seiner ganzen Innerlichkeit und Universalität ausgesprochen. Das christliche Bewußtseyn ist, ungeachtet des abstoßenden Widerspruchs, in welchem die Christen zur äussern Wirklichkeit stehen, das intensivste Selbstbewußtseyn und das übergreifendste Weltbewußtseyn. Die Christen und vor allem die, welche damals noch die eigentlichen Träger der messianischen Idee waren, die ersten und nächsten Jünger Jesu, sind das Salz der Erde, die Seele der Welt, das auf den großen Leuchter der Weltgeschichte gestellte Licht V. 3—24. Nach diesem emphatischen Eingang wird nun unmittelbar die Hauptidee der neuen Religionsökonomie in ihrem Verhältniß zur alten in dem Hauptsatze dargelegt, daß die alte so wenig durch die neue aufgehoben werden soll, daß sie vielmehr nur der substanzielle, geistige, ewig sich gleich bleibende Inhalt der alten sey V. 17—19. Dieß wird antithetisch ausgeführt durch Nachweisung des sittlich Inadäquaten in der pharisäischen Gesetzlichkeit und Gesetzes-Auffassung, welche in sechs Beispielen oder charakteristischen Zügen näher vor Augen gelegt wird: 1) in dem Tödten V. 21—26. 2) in dem Ehebrechen V. 27—30. 3) in dem Ehescheiden V. 31. 32. 4) in dem Schwören V. 33—37. 5) in dem Wiedervergelten V. 38—42. 6) in dem Feindeshaß V. 43—48. Im Folgenden sind es nicht mehr einzelne Gebote und Verbote, an welchen das christlich sittliche Verhalten in seinem Unterschied vom pharisäischen dargestellt wird, sondern gewisse Tugenden und Handlungen, in deren Uebung die Vollkommenheit, die rechte Beschaffenheit des sittlich religiösen Lebens, die *δικαιοσύνη* besteht, die Wohlthätigkeit, oder das Almosengeben V. 2—4., das Gebet V. 5—15., das Fasten V. 16—18. Von 6, 19. an nimmt die Rede einen etwas andern Charakter an, indem sie nicht mehr dieselbe bestimmte antipharisäische Tendenz hat, sondern in einzelnen minder genau zusammenhängenden Sprüchen und Gnomen, Warnungen und Ermahnungen, sich fortbewegt, in welchen das Wesen der christlichen Gesinnungs- und Handlungsweise nach verschiedenen Seiten hin so dargelegt wird, daß sich in dem Einzelnen immer wieder die allgemeine Grund-

idee des christlichen Bewußtseyns ausdrückt: V. 19—21. der irdische und der himmlische Schatz; V. 22. 23. das innere Licht; V. 24—34. die Wahl zwischen den zwei Herrn und die Lossagung von allem, was sich nur auf den Mammon und das Leben in der gegenwärtigen Welt bezieht. Ferner Kap. 7, 1—5. Warnung vor dem Splitterrichten und der Heuchelei als der Quelle davon, V. 6. vor der Wegwerfung des Heiligen (eine zwar auch das Verhalten gegen Andere betreffende, aber mit der vorangehenden in keiner Verbindung stehende Erinnerung), V. 7—11. Ermahnung zum Gebet, motivirt durch die dem Gebet seiner Natur nach nicht fehlende Erhörung und Gewährung des Erbetenen; V. 12. der allgemeine Imperativ des sittlichen Handelns gegen Andere; V. 13. 14. die allgemeine sittliche Aufgabe des Lebens, dargestellt unter dem Bilde der engen und weiten Pforte, des schmalen und breiten Pfades; V. 15—23. Warnung vor falschen, der Erreichung des Heils entgegenstehenden Lehren, in Verbindung mit der allgemeinen, als Kriterium der Beurtheilung dienenden Lehre, daß alles wahrhaft Gute nur auf dem innern Grunde des Guten beruhen kann, und alles äusserliche Thun ohne alle Bedeutung ist, wenn es sich nicht am Ende in seinem innern sittlichen Werthe bewährt. Angeknüpft wird dann als Zusammenfassung des Ganzen der Schluß der Rede, bestehend in einem Gleichniß, in welchem das sittliche Handeln in Hinsicht seines Endzwecks mit einem auf die zweckmäßigste Weise auf festem Felsengrunde erbauten Hause verglichen wird. Der absolute Werth des sittlichen Handelns wird demnach hier noch zum Schlusse in das gesetzt, was, als der substanzielle Gehalt desselben, das alles Zeitliche Ueberdauernde, über alles Uebergreifende, Ewige ist.

Das Charakteristische dieser Rede, welche mit Recht als der innerste Kern des ganzen Lehrinhalts der evangelischen Geschichte zu betrachten ist, ist die einfache, von selbst einleuchtende, dem unmittelbarsten sittlich-religiösen Bewußtseyn entnommene Wahrheit ihrer Lehren und Vorschriften, ihre praktische Tendenz, ihr von allem religiösen Dogmatismus freier sittlicher Geist, in welchem das Christenthum als das von allem Unlautern gereinigte, zur absoluten Bedeutung der sittlichen Idee erhobene, als das vergeistigte Judenthum, oder das Gesetz als reine Sittlichkeit, sich darstellt. Die Rede macht im Ganzen unstreitig den Eindruck des Unmittelbaren und Ursprünglichen, und wenn irgend etwas, so gehört gewiß der so ganz den Geist einer lebensfrischen Polemik athmende antipharisäische Theil derselben, zu dem Aechtesten, das aus dem Munde Jesu gekommen, in unsern Evangelien aufbewahrt worden

ist. Auch die mit dem Hauptinhalt und Hauptzweck der Rede in keinem sehr engen Zusammenhang stehenden einzelnen Sprüche und Gnomen tragen das Gepräge einer populären Lehrweisheit an sich, wie sie als der die Lehrvorträge Jesu in so hohem Grade auszeichnende Vorzug gedacht werden muß. Eine ganz andere Frage aber ist, ob wir auch die Form, in welcher der Verfasser des Matthäus-Evangeliums die Rede gegeben hat, als die ursprüngliche betrachten dürfen. So wahrscheinlich auch seyn mag, daß Jesus gleich im Anfange seiner öffentlichen Wirksamkeit mit einer Rede aufgetreten ist, in welcher er sich über seine Stellung zu der ihn zunächst umgebenden Gegenwart, die Aufgabe und Tendenz seiner Wirksamkeit, die Grundsätze seiner sittlich religiösen Weltanschauung aussprach, so läßt sich schon wegen der Unsicherheit der Ueberlieferung nicht annehmen, daß die Rede in dem ganzen Umfang und Zusammenhang, in welchem wir sie hier haben, wirklich gehalten worden ist. Diese an sich sehr nahe liegende Vermuthung erhält durch die Beschaffenheit der Rede selbst auf doppelte Weise ihre Bestätigung, sowohl durch das, was der Rede in einzelnen Stellen an Zusammenhang fehlt, als auch durch den Zusammenhang selbst, in welchem in ihr alles Einzelne zur Einheit eines Ganzen verbunden ist. War das Evangelium seiner ursprünglichen Anlage nach, wie aus seinem ältesten Namen zu schließen ist, eine Sammlung von Aussprüchen Jesu, so ist voraus zu erwarten, daß in ihm Reden und Aussprüche zusammengestellt worden sind, die zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Veranlassungen aus dem Munde Jesu gekommen sind. Diesen ursprünglichen Charakter des Evangeliums trägt die Rede in denjenigen Stellen an sich, in welchen sich unter den einzelnen Redetheilen kein strengerer Zusammenhang nachweisen läßt. Wie läßt sich denken, daß Jesus alle in der Rede enthaltenen gnomenartigen Aussprüche, deren allgemeine Wahrheit eine so vielfache Anwendung zuläßt, gleich in seiner ersten Rede so zusammengedrängt habe, daß er in der Folge da, wo eine solche Wahrheit ihre Anwendung fand, nur wiederholt haben würde, was er schon früher gesagt hatte? Ebenso wenig läßt die Planmäßigkeit, mit welcher die ganze Rede angelegt ist, das Methodische der Anordnung und Ausführung die Annahme zu, sie habe schon ursprünglich diese Form gehabt. Die Rede bewegt sich, wie die gegebene Entwicklung ihres Gedankengangs zeigt, nach einer bestimmten Idee von Moment zu Moment fort. Es ist unverkennbar, daß sie so umfassend als möglich seyn will, die sittlich religiösen Grundsätze des Christenthums sollen nach den verschiedenen Beziehungen des praktischen Lebens in der Einheit eines Ganzen

dargelegt werden. Wie sie ihrer ganzen Anlage nach auf der Totalität eines logisch geordneten, sich in sich selbst abschließenden Ganzen berechnet ist, gibt sich hauptsächlich auch in dem letzten Theile von 7, 15. an zu erkennen. Es zeugt von einer künstlerischen Reflexion, daß sie mit der Warnung vor den falschen Lehrern und ihrer Charakteristik den Uebergang auf den Schluß macht. Indem sie an ihnen die allgemeine Wahrheit in Erinnerung bringt, daß das wahrhaft Gute in seinen Früchten, in seinem Resultate sich bewähren müsse, wird so das Ende, der letzte Endzweck des sittlichen Handelns zum Ende der Rede selbst gemacht. So konnte Jesus nur gesprochen haben, wenn er selbst seine Rede von Anfang an auf die Einheit eines in größerem Zusammenhang sich fortbewegenden, alle Hauptmomente des sittlich religiösen Bewußtseyns, wie es durch die Idee des messianischen Reichs als ein neues Princip bestimmt werden muß, umfassenden Ganzen angelegt hat. Aber nicht blos die ganze Form der Rede macht ihren Ursprung zweifelhaft, auch schon die äussern Verhältnisse, unter welchen die Rede gehalten worden seyn soll, lassen wenigstens eine Rede solcher Art nicht erwarten. Welche Art von Zuhörern man auch für die Rede voraussetzen mag, das Volk, oder die Jünger, sie will für eine so frühe Zeit nicht recht passen. Für die Jünger allein konnte die Rede nicht bestimmt seyn; es waren ja damals nur erst wenige Jünger berufen, und unstreitig hätte Jesus die Belehrungen, die er den Jüngern zu geben hatte, ihnen weit zweckmäßiger auf eine andere Weise, als in der Form einer solchen Rede gegeben. Als Inauguralrede, was sie offenbar seyn will, kann sie nur vor einer größern Versammlung gehalten worden seyn, und es gehört daher wesentlich zur geschichtlichen Situation der Rede, daß sie, wenn auch die Jünger im engern Sinn Jesum zunächst umgaben, doch nur im Angesicht einer großen versammelten Volksmenge gehalten worden ist. Wie kann sie aber schon damals vor einem solchen Publikum gehalten worden seyn? Dieß setzt doch voraus, daß die Wirksamkeit Jesu schon damals nicht blos längere Zeit gedauert, sondern auch durch alles, was sie begleitete, die Aufmerksamkeit des Volks auf eine Weise auf sich gezogen hatte, daß es ihm auch schon an der nöthigen Empfänglichkeit für eine Rede von solchem Inhalt nicht fehlen konnte. Es wird dieß vom Evangelisten selbst anerkannt, indem er nur zur geschichtlichen Motivirung der Rede die 4, 23—25. enthaltene Erzählung vorangeschickt haben kann. Wenn aber die Rede nicht ohne einen bedeutenden geschichtlichen Hintergrund gedacht werden kann, warum erzählt der Evangelist nur so summarisch, Jesus habe ganz Galiläa durchwandert, in den Synagogen ge-

lehrt, das Evangelium verkündigt, und Kranke und Leidende aller Art geheilt, so daß sich der Ruf von ihm überall hin verbreitet, und ihm eine große Volksmenge aus Galiläa und der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und den Gegenden jenseits des Jordans nachfolgte? Entweder wußte der Evangelist über die der Rede vorangehende Wirksamkeit Jesu nicht mehr, als er 4, 23 — 25. ganz im Allgemeinen und nur für den Zweck der geschichtlichen Motivirung der Rede sagt, und in diesem Falle wüßten wir somit überhaupt nicht, welche geschichtliche Stellung dieselbe gehabt hat, oder er wußte zwar mehr, wollte aber, wenigstens hier gerade, nicht mehr sagen, in welchem Falle eine Freiheit in der Behandlung des geschichtlichen Stoffs vorauszusetzen wäre, welche nothwendig auch auf die Form der Rede selbst hätte Einfluß haben müssen. In dem einen Falle aber, wie in dem andern, würde die Rede, die ihr in der jetzigen Form zukommende Bedeutung einer Inauguralrede erst durch den Evangelisten erhalten haben. Diese Annahme hat in der That, wenn man alles zusammennimmt, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Wie der Evangelist, was ohnedieß kaum einem Zweifel unterliegen kann, verschiedene, zu verschiedenen Zeiten geschehene Aussprüche zusammengefaßt und zur Einheit eines Ganzen verbunden hat, so scheint er auch absichtlich, um die Hauptidee der nachfolgenden evangelischen Geschichte sogleich in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten zu lassen, dieser Rede im Beginne der öffentlichen Wirksamkeit Jesu eine so viel möglich hervorragende Stellung gegeben zu haben. So wenig also auch, was das Materielle betrifft, gegen die Aechtheit der Rede ein gegründeter Zweifel erhoben werden kann, so wenig würde doch von ihrer Form und Stellung dasselbe behauptet werden können.

Die Ansicht, die sich der neueren Kritik längst aufgedrungen hat, daß Matthäus an das von Jesu ursprünglich in der Bergrede Vorgetragene Manches bei andern Gelegenheiten von ihm Gesprochene angereiht habe (in der Art, daß der gemeinschaftliche Grundriß, nämlich Anfang, Schluß und zwischen beiden das Wesentliche des Gedankenfortschritts blieb, in dieses Fachwerk aber mehr oder minder Verwandtes von anderwärts her eingeschoben wurde) *), hat ihre Hauptstütze darin, daß viele von den von Matthäus in der Bergrede zusammengestellten Aussprüchen bei Lukas und zum Theil auch bei Markus an verschiedenen Orten zerstreut vorkommen. Man ist daher sehr geneigt, aus der minder passenden Stellung der Aussprüche bei Matthäus auf die um so passendere bei Lukas zu schließen. Hiezu ist man jedoch auf keine Weise berech-

*) Vgl. Strauß, Leben Jesu I. S. 639 f.

tigt. Die richtigere Stellung der Aussprüche, welche Lukas an andern Orten hat, ist so zweifelhaft, daß, wie Strauß mit Recht bemerkt und näher nachweist, in diesem Stücke Lukas nichts vor Matthäus voraus hat. Hat sich nun schon die bisherige Kritik wenigstens für eine Gleichstellung des Matthäus mit Lukas entscheiden müssen, so kann auf dem Standpunkt der gegenwärtigen Untersuchung die Frage über den Vorzug des einen der beiden Evangelisten vor dem andern gar nicht mehr entstehen. Sie ist durch die nachgewiesene eigenthümliche Tendenz des Lukas-Evangeliums, welche hauptsächlich von der Bergrede aus in ihrer antithetischen Beziehung zum Matthäus-Evangelium sich entwickelt, voraus schon beantwortet. Wir können uns daher bei der Frage nach der ursprünglichen Beschaffenheit der Bergrede nur auf den Standpunkt des Matthäus-Evangeliums stellen, und wenn es nun auch vielleicht scheinen könnte, die zwischen beiden Evangelisten stattfindende Differenz gleiche sich dadurch aus, daß der Eine ebenso sehr darauf bedacht ist, das mehr oder minder Auseinanderliegende zusammenzufassen und auf einen Hauptpunkt zu concentriren, als es dem Andern darum zu thun ist, die geschlossene Einheit des Ganzen aufzulösen, und das bei Matthäus Verbundene auf verschiedene Punkte zu vertheilen, so darf doch dabei keineswegs vergessen werden, daß die dem Lukas eigene Tendenz das Matthäus-Evangelium zu ihrer Voraussetzung hat, und ebendeßwegen auch der von der Form und Stellung der Bergrede bei Matthäus so wesentlich abweichenden bei Lukas ein ganz anderes Interesse als das historische zu Grunde liegt. Wir können nun zwar auch die Form und Stellung der Bergrede bei Matthäus nicht für die ursprüngliche halten, und müssen demnach auch bei diesem Evangelisten eine freiere Behandlung des historischen Stoffs voraussetzen, aber wir haben doch sonst keinen Grund zu der Annahme, daß weitere Momente ähnlicher Art, wie sie bei Lukas thatsächlich vor Augen liegen, auf seine Darstellung eingewirkt haben, indem er ja schon als der früher schreibende Evangelist noch mehr ausserhalb der Sphäre der Partei-Gegensätze sich befand, aus welchen das Lukas-Evangelium hervorgegangen ist *).

*) Strauß hat das Resultat seiner Untersuchungen über die Bergrede so zusammengefaßt (I. S. 652): Die körnigen Reden Jesu haben durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden können, wohl aber seyen sie nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt und als Gerölle an Orten abgesetzt worden, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten

An die Bergrede schließt sich ein geschichtlicher Abschnitt an, in welchem neben einzelnen sinnvollen und energischen Aussprüchen Jesu, 8, 18—22,

den Unterschied, daß Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wieder zu geben vermochte, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt hat; während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen größeren Redemaßen liegen geblieben seyen, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht habe, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht habe ersetzen können. Diese Ansicht stimmt in der Hauptsache mit der meinigen überein, wenigstens soweit, als auch hier die relative Ursprünglichkeit der Bergrede bei Matthäus anerkannt wird. Ein bemerkenswerther Beleg dafür, wie sich im Einzelnen das allgemeine Verhältniß, in welchem in Hinsicht der Bergrede die drei Evangelisten zu einander stehen, ist der Ausspruch Jesu Matth. 5, 13.: Ihr seyd das Salz der Erde, wenn aber das Salz dumm wird, womit wird man salzen u. s. w. Keiner der drei Synoptiker läßt diesen Ausspruch unerwähnt, aber wie verschieden ist die Form, in welcher er von dem Einen, wie von dem Andern gegeben wird. In seiner unmittelbaren natürlichen Wahrheit stellt sich dieser Ausspruch bei Matthäus dar. Was kann treffender seyn, als die Vergleichung der Jünger Jesu mit dem Salz, um sie durch dieses einfache Bild als die Träger des neuen geistigen Princips zu bezeichnen, das die Menschheit durchdringen soll? Sollte einmal dieses Bild in einem auf die messianische Bestimmung Jesu sich beziehenden geistigen Sinne gebraucht werden, welcher andere Sinn konnte wohl näher liegen? Lukas 14, 34. 35. hängt denselben Ausspruch in einer etwas veränderten Form einer Rede Jesu an, in welcher er die, die seine Jünger werden wollen, ermahnt, in Erwägung der Opfer und Entsagungen, welche sie auf sich nehmen müssen, sich lieber gar nicht in seine Jüngerschaft zu begeben, als in ihr nicht zu bestehen. In diesem Zusammenhang läßt Lukas Jesum sagen: Es ist etwas Schönes um das Salz, wenn aber das Salz dumm wird, womit soll man salzen, es taugt zu nichts mehr, man wirft es hinweg. Wer sieht hier nicht, welche schiefe Stellung schon hier dem in seinem ursprünglichen Sinne so treffenden Ausspruch Jesu gegeben ist? Wer sind denn die Subjekte, welche bei Lukas mit dem Salze verglichen werden? Nicht solche, welche schon Jünger sind, sondern nur solche, welche es werden sollen, das Bild des Salzes bezeichnet daher nicht sowohl bestimmte Subjekte, als vielmehr eine Eigenschaft, welche bestimmte Subjekte haben sollen. Wenn nun alle Jünger Jesu überhaupt ein Salz der Erde seyn sollen, sofern sie den Beruf haben, mit dem in ihnen selbst wirkenden Princip auch auf Andere zu wirken, so ist doch in einem Zusammenhang, in welchem von den zur Jüngerschaft Jesu überhaupt gehörenden Aufopferungen und Entsagungen die Rede ist, das Nächste, woran gedacht werden muß, nicht

9, 9 — 13. (durch die Berufung des Matthäus wird im Grunde nur der folgende Ausspruch über die Gerechten und Sünder motivirt) 9, 14 — 17.

was man für Andere, sondern was man vor allem für sich selbst seyn soll. Auf die Vergleichung mit dem Salz würde daher gewiß Lukas in diesem Zusammenhang nicht gekommen seyn, wenn er nicht den Ausspruch Jesu bei Matthäus vor sich gehabt, ihn aber zugleich nur so anzuwenden beabsichtigt hätte, daß das zur Auszeichnung der ursprünglichen Jünger Jesu im engeren Sinn, der Judenapostel, gesagte Wort Jesu: „ihr seyd das Salz der Erde," statt dieser speciellen Bedeutung einen allgemeineren Sinn erhielt. Schon hier sehen wir also den Ausspruch Jesu seiner ursprünglichen Stellung entrückt, nun erwäge man aber, was vollends bei Markus aus ihm geworden ist. Es gibt kaum eine andere Stelle des N. T., in welcher der Zusammenhang und die den Schriftsteller leitende Ideen-Verknüpfung räthselhafter ist, als Marc. 9, 49, 50. Ich kann nur so einen erträglichen Sinn in die Stelle bringen, daß nach V. 48. hineingedacht wird: dem Feuer kann nämlich überhaupt niemand entgehen. Will man nicht in das nie erlöschende Feuer der Hölle kommen, so muß man das läuternde Feuer über sich ergehen lassen, das wie das Salz eine den Menschen Gott weihende Kraft hat. Jeder muß also mit Feuer gesalzen werden (durch Selbstverläugnung die Feuerweihe erhalten) wie ja auch (vgl. 3 Mos. 3, 17.) jedes Opfer mit Salz gesalzen werden muß. Nun sollte eigentlich analog dem καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον u. s. w. V. 42., dem καλόν u. s. w. V. 43. 45. 47. der Satz folgen: So ist es für den Menschen, wenn das Feuer der Selbstverläugnung und Prüfung über ihn kommt, weit besser mit diesem Feuer gesalzen zu werden, als in das Feuer zu kommen, das nie erlischt. Statt nun aber so fortzufahren, substituirt der Evangelist dem ihm vorschwebenden Gedanken den Spruch vom Salz: Etwas so Gutes ist es um das Salz, wenn aber das Salz salzlos wird, womit werdet ihr es selbst salzen, d. h. seine salzende Kraft ihm wieder geben? So habet also Salz in euch, und haltet Frieden unter einander. Was wird hier mit dem Salz verglichen? Bei Matthäus sind es die mit dem christlichen Subjekt identischen Jünger, bei Lukas ist es die Fähigkeit, auf eine dem christlichen Princip entsprechende Weise auf Andere zu wirken, bei Markus die sittliche Gesinnung, welche die Selbstverläugnung durch Leiden und Prüfungen bewirkt. Ist nun schon bei Lukas die specifische Beziehung auf die Apostel, als die eigentlichen Jünger Jesu, welche der Ausdruck bei Matthäus hat, durch Verallgemeinerung geschwächt, so ist sie bei Markus vollends ganz verschwunden. Nur in der Schlußermahnung εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις V. 50., in welcher die Rede Jesu zu der Veranlassung, von welcher sie ausging, dem Rangstreit der Jünger zurücklenkt, wird dem Salz wieder eine zufällige Beziehung auf die Jünger gegeben, demselben nun aber die ihm in diesem Zusammenhang ursprünglich ganz fremde bildliche Bedeutung der Freundschaft und Eintracht untergelegt. Wie äußerlich hängt hier

V. 36—38 eine Reihe von Wunderthaten Jesu erzählt wird, 8, 1—4. die Heilung eines Aussätzigen; V. 5—13 die Heilung des Sohns eines Hauptmanns in Kapernaum; V. 14—17 der Schwiegermutter des Petrus; V. 23—27 die Stillung des Seesturms; V. 28—34 die Austreibung der Dämonen aus den beiden Gergesenern; 9, 1—8 die Heilung eines Gichtbrüchigen; V. 18—26 die Wiedererweckung der Tochter eines Aeltesten und die Heilung einer blutflüssigen Frau; V. 27—38 die Heilung zweier Blinden, eines stummen Dämonischen und anderer Kranken. Der Abschnitt soll demnach eine anschauliche Vorstellung der in der Hebung der verschiedenartigsten Gebrechen sich offenbarenden Wunderthätigkeit Jesu geben. Der Evangelist hat nun, was er schon 4, 23—25. aber nur im Allgemeinen bemerkte, Jesus habe auf seinen Wanderungen in Galiläa alle Krankheiten und Leiden des Volkes geheilt (πάντας τὺς κακῶς ἔχοντας, ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένυς καὶ δαιμονιζομένυς, καὶ σεληνιαζομένυς καὶ παραλυτικὺς), speciell ausgeführt. Hat er nun absichtlich vor der Bergrede nichts Specielleres hierüber mitgetheilt, so liegt die Vermuthung sehr nahe, er habe ebenso absichtlich hier gerade alle diese Wunderheilungen in Einer Reihe zusammengestellt. Wie läßt sich denken, daß Jesus, wie man auch über die Realität seiner Wunder urtheilen mag, die allermeisten seiner Wunderthaten gerade in die unmittelbar auf die Bergrede folgende Periode verlegt, und in dieser raschen Folge ein Wunder nach dem andern verrichtet habe? Es ist nur der Geschichtschreiber, in dessen Darstellung alle diese wohlthätigen Handlungen Jesu zu einem Gesammtbilde seiner messianischen Thätigkeit sich zusammendrängen. Aus dem Gesichtspunkt der Messianität müssen wir alle hier zusammengestellten Züge auffassen. Wie Jesus in der Bergrede als der Vollender des Gesetzes auftritt, so stellt er sich hier als denjenigen dar, an welchem das Wort des Propheten in Erfüllung gegangen ist: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσυς ἐβάστασεν, 8, 17. Darum hebt nun auch der Evangelist am Schlusse des Abschnitts noch einmal hervor, was er schon vor der Bergrede zur Motivirung derselben summarisch bemerkt und als

alles zusammen, wie künstlich ist die Verbindung, in welche die beiden Begriffe Feuer und Salz zu einander gebracht sind, wie zufällig kommt Markus auf das Salz zu reden? Wenn auch Luc. 14, 25. f. wie Marc. 9, 33 f. von den Aufopferungen und Entsagungen die Rede ist, welche man in der Nachfolge Jesu auf sich zu nehmen hat, so scheint doch eigentlich nur das wiederholte καλὸν V. 42. 43. 45. 47 den Markus an des Lukas καλὸν τὸ ἅλας erinnert zu haben.

das Thema aufgestellt hat, das unmittelbar nach derselben im Einzelnen auszuführen war, daß er alle Städte und Dörfer durchwandert, in den Synagogen gelehrt, das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigt und alle Krankheiten und Leiden des Volks geheilt habe 10, 35. vgl. 4, 23 — 25. Nicht sowohl auf Wundererzählungen ist es daher hier abgesehen, als vielmehr auf eine Zusammenstellung solcher Handlungen Jesu, durch welche leidende Zustände verschiedener Art, sowohl leibliche als geistige, gehoben worden sind. Nicht blos in dem ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, 9, 2., auch in den κακῶς ἔχοντες V. 12 spielt das Physische in das Moralische hinüber, das Eine hängt mit dem Andern so eng zusammen, daß ebendeßwegen auch eine Erzählung, wie die von der Berufung des Matthäus 9, 9., ganz in die Reihe dieser Züge paßt. Halten wir den messianischen Gesichtspunkt des Abschnitts fest, so erklärt sich hieraus wohl auch, warum Erzählungen, wie die 8, 18 — 22. und 9, 14 — 17. mit den übrigen zusammengestellt sind. Neben dem Hauptzug, der hier geschildert wird, sollen auch noch andere verwandte Züge seiner Messianität angedeutet werden. Wie der Messias ein Heiland ist, und als Heiland die Leiden und Gebrechen des Volks hebt und beseitigt, so ist er auch Reformator, und hat als solcher das Alte und unbrauchbar Gewordene hinwegzuschaffen und an die Stelle des Alten Neues zu setzen (9, 16. 17). Je durchgreifender aber eine solche Wirksamkeit ist, desto mehr gehört auch ein entsagungsvoller Sinn dazu, um sich allem demjenigen zu unterziehen, was der messianische Beruf auferlegt, und es kann niemand in die Nachfolge eines solchen Meisters sich begeben, ohne denselben Sinn mit ihm zu theilen, und sich über das gewöhnliche Thun und Treiben der für das Reich Gottes unempfänglichen Menschen zu erheben. Wie die sittliche Anforderung, welche das Reich Gottes an den Menschen macht, hier in der Form eines im Bewußtseyn Jesu selbst sich aussprechenden subjektiven Gefühls ausgedrückt ist (8, 20), so ist überhaupt die Subjektivität der Gefühlsseite der messianischen Persönlichkeit das in diesem ganzen Abschnitt Vorherrschende. Wenn es der Beruf Jesu als des Messias ist, Krankheiten aller Art zu heilen, die Leiden des Volkes zu heben und hinwegzunehmen, so gibt sich darin das innige, theilnehmende, in alles, was Gegenstand einer menschlichen Empfindung ist, eingehende Mitgefühl kund, das der Messias als des Menschen Sohn (8, 20.) mit dem Volke hat. Er wird als der Freund des Volkes, als derjenige, der ein Herz für die Leiden und Bedürfnisse des Volkes hat, geschildert, und es bildet so diese weiche, gefühlvolle Seite der messianischen

Persönlichkeit, welche in diesem ganzen Abschnitt zur Anschauung kommt, einen schönen Contrast mit der sittlichen Gesetzesstrenge, mit welcher er in der Bergrede sich darstellt. Was so der durch das Ganze hindurchgehende Grundton ist, wird nun nur noch mit der Unmittelbarkeit der eigenen subjektiven Empfindung Jesu ausgesprochen, wenn am Schlusse des Abschnitts 9, 36. gesagt wird, es habe ihn bei dem Anblick des Volks das innigste Erbarmen darüber ergriffen, daß sie geplagt und abgemattet waren, wie Schafe, die keinen Hirten haben. Läßt sich eine solche Gruppirung einer Reihe zusammengehörender Züge nicht wohl denken, ohne daß die freie Composition des Schriftstellers einen sehr bedeutenden Antheil daran gehabt hat, so zeigt sich dieselbe noch ganz besonders in den Formeln, mit welchen immer wieder der Uebergang von dem Einen auf das Andere gemacht wird. Wie der Evangelist Jesum die Bergrede, ungeachtet der verschiedenen in jedem Falle gemachten Einschaltungen, als einen ununterbrochenen Vortrag in der Weise halten läßt, daß er vor der Rede auf den Berg hinauf und nach derselben von ihm wieder herabgeht, so läßt er ihn auch in diesem Abschnitt von Kapernaum aus, wohin er sich unmittelbar nach der Bergrede begeben, in Einem Zuge alle hier erzählten Handlungen verrichten. Man vgl. 8, 18: *Ἰδὼν — εἰς τὸ πέραν*, V. 28: *καὶ ἐλθόντι αὐτῷ εἰς τὸ πέραν* u. s. w. 9, 1.: *καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον* u. s. w. V. 9: *καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν* u. s. w. V. 14: *τότε προσέρχονται αὐτῷ* u. s. w. V. 18: *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος* u. s. w. Wie kann alles dieß so unmittelbar nach einander geschehen seyn? Es ist nur der Geschichtsschreiber, welcher den innern Zusammenhang aller dieser Begebenheiten auch zu einem äußern macht.

Wie sehr er überhaupt darauf bedacht ist, in einem innerlich verknüpfenden Zusammenhang, durch die Bewegung der Sache selbst in seiner Darstellung fortzuschreiten, zeigt der wohl motivirte Uebergang, welchen er schon 9, 37. 38. auf einen weitern Theil seiner evangelischen Geschichte macht. Mit 10, 1. treten die Jünger mit ihrer apostolischen Thätigkeit auf. Eingeleitet wird dieß durch das von Jesus im Hinblick auf das erbarmungswürdige Volk gesprochene Wort an die Jünger, daß die Erndte groß, und der Arbeiter wenige sind, daß sie darum den Herrn der Erndte bitten sollen, Arbeiter zu seiner Erndte zu senden. Die für die Erndte des Herrn bestimmten Arbeiter sind also die Apostel, und es folgt so Kap. 10. als neues Moment der Lehrthätigkeit Jesu die Aussendung der Jünger, wobei die Namen der sämmtlichen Apostel aufgeführt werden. Das Rede-Element herrscht auch hier vor, indem über die

Wirksamkeit der Jünger selbst nichts gesagt, sondern nur die Instruktions-Rede Jesu an sie gegeben wird, welche neben den Vorschriften für ihr Verhalten, über die Motive und Ansichten, die sie leiten sollen, die Erfahrungen, die sie in ihrem Berufe machen werden, den Erfolg und die Bedeutung ihrer Thätigkeit und die tief in die Weltverhältnisse eingreifenden Wirkungen derselben sich ausspricht. Daß auch sie die Form, in welcher wir sie haben, großentheils durch den Evangelisten erhalten hat, macht schon die Analogie mit der Bergrede wahrscheinlich. So manche für die erste Aussendung der Jünger nicht passende Aussprüche weisen ja auch von selbst, wie mit Recht bemerkt worden ist, auf eine spätere Zeit hin.

Mit Kap. 10. und noch mehr mit Kap. 11 und 12. erweitert sich der Kreis der evangelischen Geschichte des Matthäus. Der Abschnitt Kap. 8 und 9. besteht aus einzelnen kleinen, für sich bestehenden Erzählungen, welche noch keinem weiter greifenden Zusammenhang angehören, es fehlt noch der den Fortschritt der geschichtlichen Handlung bedingende Conflikt der Gegensätze. Als bloße Andeutung für das Folgende (man vgl. 10, 25., wo dieß schon vorausgesetzt wird) steht, die Pharisäer haben bei der Heilung eines Dämonischen gesagt, er treibe in dem Fürsten der Dämonen die Dämonen aus. Anders wird es nun von Kap. 10 an. Schon die Instruktions-Rede an die Jünger enthält auch Andeutungen über die Erfahrungen, welche Jesus selbst schon von Seiten des Unglaubens und der Feindschaft seiner Volksgenossen gemacht hatte. Es ist dieß der Anknüpfungspunkt für den folgenden mit Kap. 11. beginnenden Abschnitt, in welchem der weitere Fortgang der Entwicklung der evangelischen Geschichte nur darin besteht, daß die messianische Wirksamkeit Jesu mehr und mehr unter den Gesichtspunkt der Anerkennung und Nichtanerkennung, der Annahme und Verwerfung, des Glaubens und Unglaubens gestellt wird. Dieses neue Moment gibt sich schon in den beiden Strafreden Kap. 11 u. 12. zu erkennen. In der erstern erklärt sich Jesus aus Veranlassung der Botschaft des Täufers, über seine Wirksamkeit und die Person des Täufers, dann aber auch über ihre Aufnahme von Seiten eines Volkes, welchem sie beide, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, es weder auf die eine noch auf die andere Weise haben recht machen können, worauf der Evangelist noch einen ernsten Weheruf über die Städte folgen läßt, welche der Hauptschauplatz der Wunderthaten Jesu gewesen waren 11, 1 — 24. Im Contrast mit dieser Nichtanerkennung spricht Jesus 11, 25 — 30. das erhebende Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Vater und der von ihm ausgehen-

den Befriedigung des Heilsbedürfnisses aus. Die Strafreden Kap. 12. sind durch den Conflikt mit den Pharisäern herbeigeführt, welcher mit den 12, 1 f. und 9 f. erzählten Sabbathsverletzungen seinen Anfang nimmt, und sich hier sogleich in seiner für die Folge so wichtigen Bedeutung zeigt. Der Evangelist faßt in dem Anfang des nun sich entspinnenden Conflikts mit den Pharisäern schon den endlichen Ausgang desselben ins Auge, wenn er 12, 14. bemerkt, schon damals seyen die Pharisäer gegen ihn ausgegangen, und haben den Beschluß gefaßt, ihn zu tödten. Die 12, 22 f. folgende Erzählung, in welcher die von den Pharisäern schon früher (vgl. 9, 34.) gemachte Beschuldigung wieder aufgenommen und jetzt erst zur öffentlichen Verhandlung gebracht wird, versetzt uns sogleich mitten in die ganze Heftigkeit und Schärfe und in die principielle Bedeutung des mit den Pharisäern geführten Streits. Je genauer so der Zusammenhang zwischen diesem ersten ernstlichen Conflikt mit den Pharisäern und der 12, 1 — 14. erzählten Collision mit ihnen ist, um so mehr muß die eigenthümliche Stellung des dazwischen stehenden Abschnitts 12, 15 — 21. auffallen. Es wird hier erzählt, auf die Kunde von den feindlichen Absichten der Pharisäer sey Jesus hinweggegangen, eine große Volksmenge aber sey ihm nachgefolgt, er habe alle ihre Kranke geheilt, ihnen aber ernstlich eingeschärft, daß sie ihn nicht bekannt machen sollen, damit das Wort des Propheten Es. 42, 1 — 4. in Erfüllung gehe. In dem hier angeführten Ausspruch des Propheten kann das Hauptmoment nur darin liegen, daß von dem Knechte Gottes, von welchem hier die Rede ist, gesagt wird, er werde nicht zanken und schreien, und niemand werde seine Stimme auf den Straßen hören. In der hier beschriebenen stillen und geräuschlosen, kein Aufsehen erregenden, aber um so mehr innerlich durch den sanften Trost des messianischen Heils die Gemüther erquickenden und aufrichtenden Wirksamkeit des Knechtes Gottes sah der Evangelist ein weiteres Kriterium der Messianität. Aber wie stimmte nun damit, nur in diesem Gedankenzusammenhang kann der Evangelist gerade hier darauf zu reden kommen, der laute öffentliche Conflikt zusammen, in welchen Jesus mit den Pharisäern kam? Dieser Widerspruch mußte sich dem Evangelisten gerade hier, wo er nun in seiner evangelischen Geschichte auf diesen so wichtigen Theil der öffentlichen Thätigkeit Jesu, die so lebhaften und geräuschvollen, in Zank und Hader von Seiten der Pharisäer sich fortbewegenden Streitunterredungen übergeht, nothwendig aufdringen, er mußte ihn irgendwie zu lösen suchen. Wie hat er nun dieß gethan? Man hat es längst auffallend gefunden, daß Jesus wiederholt verbietet, die von ihm geschehenen

Wunderthaten bekannt zu machen, da sich nicht denken läßt, was bei der Offenkundigkeit seiner Wunder durch ein solches Verbot bezweckt werden konnte. Was half es, der großen Zahl der Kranken, welche er nach 12, 15. geheilt hatte, zu verbieten, ihre Heilung und ihn als den Urheber derselben bekannt zu machen, wenn er unmittelbar darauf einen Dämonischen, der blind und stumm war, mit solcher Oeffentlichkeit heilte, daß, wie es V. 23 heißt, *ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαβίδ;* und die Pharisäer ebendadurch die Veranlassung zu der folgenden Streitunterredung erhielten. Den richtigen Aufschluß hierüber gibt ohne Zweifel der hier gerade zur Motivirung des Verbots angeführte Ausspruch des Propheten. Der Widerspruch, welcher hier vorlag, zwischen der geschichtlichen Thatsache und dem prophetischen Kriterium der Messianität, konnte nur dadurch ausgeglichen werden, daß angenommen wurde, es sey wenigstens nicht dem Willen und der Absicht Jesu gemäß gewesen, auf eine so geräuschvolle, Aufsehen erregende Weise öffentlich aufzutreten. Das von ihm gegebene Verbot sollte gleichsam die durch seine Wunder entstandene geräuschvolle Oeffentlichkeit wieder zum Schweigen bringen, und in die geräuschlose Stille verwandeln, welche man sich nach jener prophetischen Stelle als den wesentlichen Charakter des messianischen Wirkens dachte. Bei dieser Ansicht muß nun freilich angenommen werden, daß die verschiedenen messianischen Kriterien, aus deren Gesichtspunkt der Evangelist das geschichtlich gegebene Leben Jesu auffaßt, nicht blos auf das Formelle der Darstellung des Matthäus, sondern bisweilen auch auf das Materielle derselben nicht ohne Einfluß gewesen sind. Diese Annahme dringt sich aber hier beinahe unabweislich auf. Denn wie läßt sich denken, daß Jesus ein als so zwecklos erscheinendes Verbot wirklich gegeben habe? Und wenn wir die verschiedenen Berichte der Synoptiker hierüber vergleichen, so verhalten sie sich so zu einander, daß sich aus ihrer Vergleichung nur die geschichtliche Unmöglichkeit eines solchen Verbots um so klarer herausstellt. Matthäus läßt ihn dieses Verbot nicht blos hier, sondern auch 8, 4. 9, 30. geben, Markus in seiner steigernden Weise weit öfter, 1, 34. 3, 12. 5, 43. 7, 36. 8, 26. 30. Wenn nun schon Markus 7, 36. den in dem Verbot liegenden Widerspruch selbst dadurch hervorhebt, daß er 7, 36. bemerkt, je mehr Jesus denen, die seine Wunder sahen, verboten habe, sie bekannt zu machen, desto angelegentlicher haben sie sie gerade zu verbreiten gesucht, so sagt dagegen Lukas sogar das Gegentheil von Matthäus, Jesus habe einem von ihm geheilten Dämonischen selbst befohlen, alles, was Gott ihm gethan

habe, zu verkündigen. Es ist somit nur Matthäus, auf dessen messianische Auffassungsweise des Lebens Jesu alles, was die Synoptiker hierüber sagen, zurückzuführen ist, welche Wichtigkeit aber für ihn dieses messianische Kriterium hatte, ist auch daraus zu sehen, daß er selbst noch nach der Verklärungsscene Jesum seinen Jüngern verbieten läßt, jemand zu sagen, daß er der Messias sey (16, 20) *), so wenig sich auch begreifen läßt, welchen Sinn und Zweck das Verbot haben sollte, wenn doch Jesus schon in der Bergrede sich so offenkundig und feierlich als Messias proklamirt hatte.

Wie Kap. 11 u. 12. großentheils längere Reden Jesu enthalten, so auch Kap. 13., nur in anderer Form, der der Parabel. Der Evangelist hat Kap. 13. mehrere Parabeln in Einer Reihe zusammengestellt, von welchen nicht wahrscheinlich ist, daß sie Jesus unmittelbar nach einander in Einem Zuge vorgetragen habe. Sie schildern nicht nur die öffentliche Lehrthätigkeit Jesu nach einer neuen Seite, deren eigenthümliche Form der Evangelist gleichfalls in dem prophetischen Typus eines messianischen Kriteriums vorgebildet sieht, sondern auch die Aufnahme, welche sie nach der so verschiedenen Empfänglichkeit der Menschen fand, und weisen daher auf die endliche Scheidung der Einen von den Andern, die Folge des Unglaubens, hin, dessen, der Wirksamkeit Jesu entgegenstehende Macht, auch am Schlusse dieses Abschnitts 13, 58. ausdrücklich hervorgehoben wird. Was in demselben Zusammenhang weiter folgt, die Erzählung von Herodes, und der durch ihn geschehenen Enthauptung des Täufers Johannes 14, 1—14., die Speisung der Fünftausend V. 14—21., das Wandeln Jesu auf dem See V. 22—33., die

*) Auch hier weiß Lukas 9, 36. nichts von einem Verbot Jesu, er sagt blos, die Jünger haben geschwiegen und niemand in jenen Tagen etwas von dem verkündigt, was sie gesehen haben, wofür Markus in seiner combinirenden und explicirenden Weise 9, 9. sagt, Jesus habe ihnen befohlen, niemand zu sagen, was sie gesehen, außer bis des Menschen Sohn vom Tode auferstanden wäre. – Strauß L. J. 3. A. I. S. 548. meint, der wahre Grund jenes Verbots liege Joh. 6, 15. zu Tage. Wie damals das Volk ihn zum König zu machen gedacht, so habe er von der Verbreitung jeder That oder Rede, die ihn als den erwarteten Messias zu beurkunden schien, eine Aufregung der fleischlichen Messiashoffnungen seiner Zeitgenossen zu befürchten gehabt, deren Umbildung in's Geistigere die Aufgabe seines Lebens gewesen sey. Allein der Widerspruch bleibt auch so derselbe. Wie kann denn Jesus immer wieder etwas gethan haben, das nicht verbreitet werden durfte? Die Frage ist auch hier nicht, was Jesus wirklich gethan hat, sondern nur, was er nach der Darstellung der Evangelisten gethan haben soll.

Heilungen V. 34—36., die Unterredung Jesu mit den Pharisäern über das Händewaschen 15, 1—12. und mit den Jüngern über das Verunreinigende 13—20., der Vorfall mit dem kanaanäischen Weibe V. 21—28., die neue Speisung der Viertausend, die nur eine Kopie der ersteren ist V. 29—39., die Zeichenforderung der Pharisäer und die Rede über ihren und der Sadducäer Sauerteig 16, 1—12., alles dieß sind Stücke sehr verschiedener Art, bei welchen die Einheit des Gesichtspunkts, unter welchen sie mit dem Abschnitt, zu welchem sie gehören, zu stellen sind, nur darin einen Haltpunkt hat, daß der Conflikt mit den Pharisäern und Sadducäern in verschiedenen Wendungen immer wieder hervortritt, und uns in die ernste Bedeutung des Gegensatzes, mit welchem Jesus zu kämpfen hat, immer tiefer hineinblicken läßt. Vgl. 15, 1. 16, 1. Ihr Widerspruch wird als ein radikaler Unglaube bezeichnet, 15, 13. 16, 4. Je mehr derselbe sich steigert, desto näher rückt die durch ihn herbeigeführte Katastrophe herbei, welche jetzt schon nicht blos in der wiederholten Vorherverkündigung des Todes und der Auferstehung 16, 21 f. 17, 22 f., sondern auch in der Scene der Verklärung vor Augen gestellt wird. Außerdem enthält dieser Abschnitt, neben dem für die Zukunft so bedeutungsvollen und in dieser Hinsicht der Verklärungsscene analogen Bekenntniß des Petrus, besonders demüthigende Erfahrungen, welche Jesus an den Jüngern selbst zu machen hatte, wie bei dem für ihn so ärgerlichen Worte des Petrus 16, 22., dem Beweis ihrer Glaubensschwäche 17, 16 f., in dem von einem so unlautern und für das Reich Gottes noch so wenig geeigneten Sinn zeugenden Rangstreit der Jünger 18, 1 f. Sehr lose und erst künstlich gemacht erscheint der Zusammenhang 18, 11 f. zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, am isolirtesten aber steht die nur dem Matthäus eigene räthselhafte Erzählung 17, 24—27.

Ein neuer Haupttheil des Evangeliums nimmt 19, 1 f. mit dem Aufbruch Jesu aus Galiläa nach Judäa seinen Anfang. Die Kap. 19 u. 20. in die Zeit der Reise aus Galiläa nach Judäa fallenden Erzählungen enthalten nichts besonders Eigenthümliches, es wiederholt sich in ihnen zum Theil nur das Frühere. Ein neuer Fortschritt der Entwicklung findet erst statt, als der nach seinem Einzug nun in Jerusalem selbst auftretende Jesus in einen immer ernster werdenden Conflikt mit den Pharisäern und Sadducäern verwickelt wurde. Dieser Conflikt geht zuerst in verschiedenen, mit lebhafter Dialektik geführten Streitunterredungen, in verfänglichen Fragen, die von beiden Seiten gestellt werden, in parabolischen Lehrvorträgen, die in ihrer sehr nahe

liegenden praktischen Anwendung in eine scharfe polemische Spitze ausliefen, weiter fort, bis es Kap. 23 von Seiten Jesu zum offenen entschiedenen Bruche mit diesen ihn überall belauernden und umstellenden Gegnern kommt. Schon die ersten Verse Kap. 23. V. 1 — 12. enthalten eine Schilderung der Pharisäer und Schriftgelehrten, und eine Warnung vor ihrem hierarchischen Scheinwesen, durch welche Jesus in schärfsten Gegensatz zu ihnen tritt, noch mehr aber geschieht dieß in der darauf folgenden Rede selbst, welche in der langen Reihe ihrer strafenden Weherufe, deren jeder den Schriftgelehrten und Pharisäern einen neuen schweren Vorwurf entgegenhält, das heuchlerische Geschlecht dem strengen Gericht seiner innern Verwerflichkeit anheimfallen läßt. Das drohende Wort, mit welchem die ernste Strafrede schließt, 23, 36., daß alles zuvor Gesagte, d. h. die Strafe dafür auf dieses Geschlecht kommen werde, und der unmittelbar daran sich anschließende wehmüthige Zuruf an Jerusalem, V. 37—39, ist nur die Einleitung zu der großen eschatologischen Rede des 24sten Kapitels, in welchem Jesus die auf die Zerstörung Jerusalems und den Untergang des jüdischen Staats schon in der nächsten Zukunft folgende Parusie und die mit ihr über diese zeitliche Ordnung der Dinge hereinbrechende große Weltkatastrophe seinen Jüngern vor Augen stellt. Die schon in dieser Rede gegebene Ermahnung zur Wachsamkeit und zur Vorbereitung auf das mit der Zukunft Christi verbundene Gericht sollen die unmittelbar darauf folgenden Parabeln vom treuen und schlechten Knechte, 24, 45—51., von den zehen Jungfrauen 25, 1 — 12., von den anvertrauten Pfunden V. 14 — 30. und die Rede vom messianischen Gericht V. 31 f., noch stärker und anschaulicher nahe legen. Den Schluß des Evangeliums bilden die drei letzten Kapitel mit der Geschichte des Leidens und Todes Kap. 26 u. 27. und der Auferstehung Jesu Kap. 28.

Ueberblickt man diese Darstellung der evangelischen Geschichte in ihrem ganzen hier dargelegten Zusammenhang, so läßt sich gewiß nicht verkennen, daß sich hier alles in einer sehr natürlichen Ordnung entwickelt, und es bietet sich nirgends ein zureichender Grund zu dem Zweifel dar, daß dieß nicht auch wirklich, wenigstens in den wesentlichen Momenten, der geschichtliche Hergang der Sache selbst gewesen sey. Der geschichtliche Verlauf hat im Ganzen nichts Unwahrscheinliches, es fehlt nicht an einem wirklichen Fortschritt der Entwicklung, die einzelnen Momente desselben sind gehörig motivirt, und die Katastrophe erfolgt zuletzt so, wie sie nach allem Vorangehenden kaum anders erfolgen konnte. Der Evangelist hebt selbst auf gewissen Hauptpunkten den

Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung, das Moment eines neuen Haupttheils seiner evangelischen Geschichte hervor. Ganz besonders ist dieß 19, 1. der Fall, wo er selbst sehr bestimmt die Epoche machende Bedeutung der hier beginnenden neuen Periode des Lebens und Wirkens Jesu bezeichnet, indem er jetzt Jesum aus Galiläa nach Judäa übergehen, und ihn nun seitdem ebenso ununterbrochen daselbst wirken läßt, wie sich bisher seine Wirksamkeit nur auf Galiläa erstreckte. Soll das Evangelium seinen geschichtlichen Charakter behaupten, so muß vor allem feststehen, daß Matthäus Jesum zuerst nur in Galiläa, und dann erst am Ende seines Lebens in Judäa auftreten läßt. Wollte man dieß nicht als geschichtlich gelten lassen, so könnte man nur etwa dieß dagegen sagen, daß Matthäus, wie er überhaupt einer gewissen Sachordnung folgte, so auch das galiläische und judäische Wirken Jesu, ohne die zu dem einen oder dem andern gehörenden Begebenheiten nach der Zeitfolge genau zu sondern, und ohne somit die Möglichkeit auszuschließen, daß Jesus auch zuvor schon wiederholt in Judäa gewesen sey, in zwei große Massen getheilt habe. Welchen Grund hätte man aber zu dieser Annahme, wenn doch gewiß an sich nichts natürlicher ist, als die Voraussetzung, daß das Leben und Wirken Jesu selbst, wie es sich geschichtlich entwickelte, sich in eine galiläische und eine judäische Periode getheilt habe? Welche Willkür müßte man in der geschichtlichen Betrachtung des Evangelisten voraussetzen, wenn man annehmen wollte, er habe zwar 19, 1. den Uebertritt Jesu aus Galiläa nach Judäa mit aller Bedeutung eines Epoche machenden Schritts hervorgehoben, aber dieß doch zugleich mit dem Bewußtseyn einer nur von ihm selbst gemachten Combination gethan? Es ist ganz natürlich, daß in demselben Verhältniß, in welchem das messianische Wirken Jesu zuvor schon sowohl ein galiläisches als ein judäisches war, der 19, 1. geschehene, so entscheidende Schritt seine geschichtliche Bedeutung verliert. Daß sich auf die Stelle 23, 37—39. keine Einwendung gegen die 19, 1. gegebene Darstellung gründen läßt, ist schon früher gezeigt worden. Wie wesentlich es überhaupt zur geschichtlichen Darstellung des Matthäus-Evangeliums gehört, Galiläa als den eigentlichen Schauplatz der messianischen Wirksamkeit Jesu zu betrachten, und ihn von da aus nur zur Katastrophe seines Todes nach Jerusalem kommen zu lassen, ist auch aus der Consequenz zu sehen, mit welcher diese Darstellung bis zum Schlusse des Evangeliums festgehalten wird, indem, wie hier 28, 10 u. 16. erzählt wird, Jesus nach seiner Auferstehung sogleich den Brüdern die Weisung gibt, sich nach Galiläa zu begeben, wo er sodann erst den eilf Jüngern erscheint. Man

hat daher keine Ursache, wenn nicht überhaupt dem Evangelium sein geschichtlicher Charakter abgesprochen werden soll, seine Darstellung in dieser Hinsicht in Zweifel zu ziehen. Sowohl hierin, als in der Art und Weise, wie der Conflikt Jesu mit den Pharisäern und Häuptern der jüdischen Nation sich mehr und mehr entwickelt, und einen immer ernsteren und feindlicheren Charakter annimmt, wie sich besonders von 21, 23. an bemerken läßt, hat die Darstellung einen so natürlichen geschichtlichen Fortgang, daß, so Vieles auch im Einzelnen als ungeschichtlich erscheinen mag, sie wenigstens in den den Gang der Entwicklung im Ganzen bedingenden Momenten nicht angefochten werden kann.

Was jedoch dieser aus der Betrachtung des Evangeliums selbst sich ergebenden Anerkennung seines geschichtlichen Charakters erst ihre Grundlage gibt, ist die nur auf dem Standpunkt unserer Untersuchung mögliche Sicherstellung desselben gegen Einwendungen, zu welchen die abweichende Darstellung der übrigen Evangelien zu berechtigen scheint. Solange man freilich die johanneische Darstellung als eine der des Matthäus parallel laufende betrachtet, solange man dem Lukas, da, wo er mit Matthäus concurrirt, wenigstens den Vorzug zugesteht, manchen Reden und Begebenheiten der evangelischen Geschichte die historisch richtigere Stellung gegeben zu haben, solange selbst noch Markus dem Matthäus gegenüber als selbstständige geschichtliche Auktorität gilt, so kann es nicht anders seyn, als daß die historische Glaubwürdigkeit des Matthäus immer wieder in Frage gestellt wird. Alle jene Fragen können auf dem Standpunkt, auf welchem wir hier stehen, für uns nicht wiederkehren. Ist einmal, wie dieß die Aufgabe der bisherigen Untersuchung war, nachgewiesen, daß die übrigen Evangelien nicht nur das des Matthäus zu ihrer Voraussetzung haben, sondern auch nur durch ein außerhalb des historischen Interesses liegendes Motiv zu ihrer, von der des Matthäus abweichenden Darstellung bestimmt worden sind, so ist ebendadurch das Matthäus-Evangelium über das parallele Verhältniß mit den andern Evangelien auf eine Weise hinausgerückt, daß seine historische Glaubwürdigkeit wenigstens von dieser Seite nicht wohl angefochten werden kann. Was daher gegen sie einzuwenden ist, kann nur aus dem Evangelium selbst genommen werden. In dieser Hinsicht entsteht mit Recht die Frage, ob der dem Evangelium eigene Pragmatismus nicht auch auf das Materielle seiner geschichtlichen Darstellung eingewirkt hat, und da diese Frage, wie schon gezeigt worden ist, nicht schlechthin verneint werden kann, so folgt hieraus, daß der geschichtliche Charakter des Evangeliums,

so fest er im Allgemeinen steht, doch keineswegs für alles Einzelne in Anspruch genommen werden kann. Unterscheidet man zwischen dem faktischen Inhalt des Evangeliums und den Reden, so muß schon die eigene Weise des Evangelisten, die Gegenstände seiner Darstellung nach bestimmten Gesichtspunkten zu gruppiren, die geschichtliche Stellung des Geschehenen vielfach verrückt haben. Wie läßt sich annehmen, daß Jesus das einemal nichts als Wunder gethan und Kranke geheilt, ein anderesmal nur Parabeln vorgetragen habe? Das Evangelium hat demnach zwar, wenn man sich über seinen geschichtlichen Charakter genauer verständigt, einen das Ganze umfassenden geschichtlichen Rahmen, welcher auf einer geschichtlich gegebenen Grundanschauung ruht, und in der weitern Entwicklung der evangelischen Geschichte, das, was er umschließt, immer fester zusammenhält, innerhalb dieses Rahmens selbst aber und seiner verschiedenen Fächer ist nicht nur gar Manches nur durch zufällige oder absichtliche Gruppirung gerade in diese Stellung gekommen, sondern es kann auch nicht einmal von den einzelnen Erzählungen selbst behauptet werden, daß sie durchaus geschichtlich sind. Um von der Vorgeschichte, so wie von der Taufe und Versuchung Jesu nichts zu sagen, wer kann glauben, daß alle jene Wunder, welche Jesus besonders in der ersten Zeit seiner öffentlichen Thätigkeit verrichtet haben soll, alle schlechthin so geschehen sind, wie sie hier erzählt werden? Daß die evangelische Geschichte auch mythische Elemente enthält, kann, wenn nicht alle Grundsätze der historisch-kritischen Forschung bei unsern Evangelien aufgegeben werden sollen, nicht geläugnet werden. Wenn man nun auch dem Begriffe des Mythus, indem man ihn auch da anwandte, wo, wie besonders im johanneischen Evangelium, der ungeschichtliche Inhalt unter einen ganz andern Gesichtspunkt zu stellen ist, eine unberechtigte Ausdehnung gegeben hat, so können dagegen solche Erzählungen des Matthäus-Evangeliums, bei welchen sich kein specielleres Interesse, das ihre Entstehung veranlaßt haben könnte, bemerklich macht, bei welchen vielmehr nur der allgemeine Charakter der Tradition und der freier sich gestaltenden Sage vorauszusetzen ist, um so weniger dem Rechte der mythischen Ansicht entzogen werden. Mag man auch den eigenthümlichen Pragmatismus des Evangeliums noch so sehr auf das blos Formelle der schriftstellerischen Darstellung beschränken, er ist selbst schon aus einer Auffassungsweise hervorgegangen, welche die Möglichkeit der Entstehung von Mythen nur um so begreiflicher macht. Gehört es zum messianischen Charakter Jesu, daß an ihm auch die alttestamentlichen Kriterien der Messianität mußten nachgewiesen werden können, konnte man

ihn nicht als Messias anerkennen, ohne daß er auch als ein θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ (4, 23. vgl. 8, 17.) aufgetreten war, wie läßt sich denken, daß diese Auffassung seiner Person nicht schon in der Zeit, ehe es noch geschriebene Evangelien gab, manchen Bestandtheilen der evangelischen Geschichte eine mehr oder minder mythische Gestalt gegeben hat? Und wenn es selbst nicht an Stellen fehlt, in welchen das Mythische augenscheinlich sogar in das Apokryphische übergeht, wie dieß 27, 53. klar vor Augen liegt, wie läßt sich der streng geschichtliche Charakter des Evangeliums, mit völliger Ausschließung aller mythischen Elemente, behaupten? Alle Zugeständnisse aber, welche man der mythischen Ansicht machen muß, so wie alles dasjenige, was auf die Rechnung des dem Evangelisten eigenen Pragmatismus kommen mag, alles dieß kann den substanziellen geschichtlichen Grundcharakter des Evangeliums auf keine Weise in Frage stellen, und es geht hieraus nur die Nothwendigkeit der Forderung hervor, durch die fortgehende kritische Erforschung seines Inhalts die beiden mit einander verwachsenen Elemente desselben, das geschichtliche und das ungeschichtliche, so viel möglich immer schärfer zu scheiden. Was von dem Faktischen gilt, gilt im Ganzen auch von den Reden, welche einen so beträchtlichen Theil des Inhalts des Evangeliums ausmachen, und da bei ihnen der Natur der Sache nach die mythische Tendenz der Ueberlieferung nicht denselben Einfluß gehabt haben kann, so ist man nur um so weniger berechtigt, ihren geschichtlichen Charakter in Zweifel zu ziehen. Aber auch bei ihnen kann die Behauptung ihrer Geschichtlichkeit nicht auf alles Einzelne ausgedehnt werden. Es ist schon an der Bergrede gezeigt worden, mit welchem Bewußtseyn seiner schriftstellerischen Freiheit der Evangelist seinen geschichtlichen Stoff behandelt hat. Schon hieraus ist zu schließen, daß dasselbe auch bei andern Reden der Fall gewesen seyn wird. Es läßt sich aber neben der Bergrede auch noch an einer andern der längern Reden Jesu, der letzten, der eschatologischen des 24sten Kapitels nachweisen, daß Jesus unmöglich so gesprochen haben kann, wie ihn der Evangelist sprechen läßt. Wenn unbefangene Interpreten gestehen, daß Matthäus uns die Rede Jesu in einer Reproduktion, die nicht von eigenen Zuthaten frei geblieben, gegeben, daß er die mit dem apostolischen Zeitalter getheilte Erwartung der nahen Zukunft Christi diesem als Weissagung in den Mund gelegt habe, so ist schon dadurch der schriftstellerischen Freiheit des Evangelisten sehr viel eingeräumt, aber man kann auch dabei nicht stehen bleiben, auch von der Zerstörung Jerusalems, auf welche, wie man gewöhn-

lich annimmt, das 24ste Kap. zu beziehen ist, kann Jesus nicht so gesprochen haben, wie ihn der Evangelist von ihr sprechen läßt. Den Beweis hievon gibt die Apokalypse, wenn wir sie, wie doch immer weniger wird geläugnet werden können, als eine ächte Schrift des Apostels Johannes betrachten. Wie hätte der Apokalyptiker über die Zerstörung Jerusalems hinwegsehen können, wie hätte er sie nicht vielmehr zu einem Hauptpunkt seiner apokalyptischen Darstellung machen müssen, wenn Jesus wirklich dieselbe schon so geweissagt hätte, wie er sie nach dem Evangelium des Matthäus geweissagt haben soll. Apokal. K. 11 weissagt der Apokalyptiker nur, daß Jerusalem vierthalb Jahre lang von den Heiden zertreten werden solle, doch soll der Tempel nebst dem innern Vorhofe verschont bleiben. Auch die übrige Stadt soll weder im Besitze der Heiden bleiben, noch von ihnen zerstört werden. Ein Erdbeben wird den zehnten Theil der Stadt zerstören, die Uebriggebliebenen aber werden sich bekehren, und in Folge dessen wird die Stadt selbst unzerstört bleiben. Von einer Zerstörung Jerusalems weiß also der Apokalyptiker nichts, er kennt nur ein fortbestehendes, zum Sitz des tausendjährigen Reichs bestimmtes Jerusalem, zum deutlichen Beweis, daß nur der Evangelist es ist, welcher die Zerstörung Jerusalems in dieser bestimmten Form, in welcher sie freilich auch so schon nur als ein oraculum post eventum erscheint, zum Inhalt der eschatologischen Rede Jesu gemacht hat. Hieraus ist die nothwendige Folgerung zu ziehen, daß so sehr auch die Geschichtlichkeit der Reden Jesu ihrem substanziellen Inhalt nach über allen Zweifel erhaben ist, doch auch bei ihnen, in formeller und materieller Hinsicht, der Composition des Evangelisten ein nicht geringer Antheil zuzuschreiben ist *).

*) Kann Jesus nicht so gesprochen haben, wie ihn der Evangelist Kap. 24 sprechen läßt, so verdient um so mehr die Frage erwogen zu werden, ob überhaupt die Begebenheit, welche hier als Zeichen der Parusie fixirt wird, die Zerstörung Jerusalems ist. An die der Darstellung nach erst erfolgende Zerstörung Jerusalems knüpft sich die Rede Jesu an, sie selbst aber will nicht eine Beschreibung derselben geben, sondern nur die Zeichen der erst nach der Zerstörung Jerusalems und unter Voraussetzung derselben stattfindenden Parusie vor Augen stellen. Fragt man nun, ob die in Beziehung auf das Zeichen der Parusie angegebenen Erscheinungen auf die Zeit der Zerstörung Jerusalems passen, so muß man beinahe durchaus eine verneinende Antwort geben. Die Erklärer bemerken einstimmig, daß sich vor der Zerstörung Jerusalems weder falsche Messiasse, noch bedeutende Völkerkriege, wie V. 6 u. 7 gemeint seyn müssen, nachweisen lassen. Auch von Christenverfolgungen, durch welche viele Christen auch zum Abfall vom Christenthum verleitet wor-

Für eine rein historische Relation über das ursprünglich Thatsächliche der evangelischen Geschichte können wir demnach auch das Matthäus-Evangelium

den wären, ist nichts Näheres bekannt. Wie vollkommen paßt dagegen alles dieß auf den jüdischen Krieg unter Hadrian? Damals war es, als Barkochba von dem ihm schaarenweise zuströmenden Volke allgemein für den Messias gehalten wurde, der es vom Joche der römischen Herrschaft befreien sollte, und Rabbinen, wie Akiba, dem Glauben an ihn jeden Vorschub leisteten. Nicht blos in Palästina kam es zu einem allgemeinen Aufstand der Juden, welchen die Römer nur mit größter Anstrengung, in einem, wie es scheint, mehrere Jahre dauernden Kriege, in welchem Jerusalem erst wieder erobert werden mußte (etwa im J. 134), unterdrücken konnten, „sondern der Geist der Unruhe verbreitete sich überall, wo Juden im römischen Reich waren, und brach in geheimere oder öffentliche Angriffe auf die Römer aus, und die Unterstützungen, die Barkochba erhielt, müssen allein beweisen, wie sehr die Nation in sein Unternehmen verwickelt war. Fast die ganze Welt, sagt Dio Cassius (LXIX, 14.), war durch den Aufruhr der Juden in Bewegung gesetzt." Münter, der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian 1821. S. 66. Auch was die Rede Jesu über Christenverfolgungen enthält, bekommt dadurch ein neues Licht. Barkochba verfuhr gegen die Christen, die am Aufstand gegen die Römer nicht theilnehmen wollten, mit der größten Grausamkeit, wie von Justin Apol. I. c. 31. Eusebius H. E. 4, 6. u. A. gemeldet wird, und nach der Behauptung der Talmudisten sollen damals viele den christlichen Glauben verläugnet haben. Münter a. a. O. S. 55. Noch merkwürdiger aber ist, wie in diesem Zusammenhang auch das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως erst seine rechte Bedeutung zu erhalten scheint. Es ist den Interpreten, welche dabei nur an die Zerstörung Jerusalems unter Titus denken, noch nicht gelungen, den eigenen Ausdruck in einem den bezeichnenden Worten entsprechenden Sinn zu nehmen. Soll nach Meyer das βδέλ. ἐρημ. die scheußliche Verwüstung auf dem Tempelplatze überhaupt seyn, welche geschichtlich durch die Römer bei und nach Eroberung des Tempels eintrat, so kann man mit de Wette mit Recht sagen, es passe dazu ἑστώς gar nicht, denkt man aber mit de Wette nach dem Vorgang des Grotius an das römische Kriegsheer mit seinen signis, welche den Juden ein Gräuel waren, so kann man mit Meyer dagegen sagen, die Worte enthalten nichts, was darauf hinweise. Man sieht auch nicht recht, warum gerade die Feldzeichen als etwas so besonders Gräuelhaftes hervorgehoben seyn sollen, und der Ausdruck ἑστώς ist selbst dadurch nicht erschöpft, da man nicht annehmen kann, die römischen Feldzeichen seyen nach der Zerstörung des Tempels auf dem Tempelplatze aufgepflanzt geblieben. Seine adäquate Bedeutung erhält der Ausdruck erst durch die Angabe, Hadrian habe gerade damals, zur Zeit des genannten jüdischen Kriegs, entweder vor oder nach demselben die Bildsäule des kapitolinischen Jupiters auf dem Platze, wo vorher der salomonische

nicht halten. Es hat gleichfalls einen bestimmten individuellen, schriftstellerischen Charakter. Man kann es, wie sich schon aus seinem eigenthümlichen Pragma-

Tempel gestanden, aufgestellt (εἰς τὸν τοῦ θεοῦ τόπον ναὸν τῷ Διῒ ἕτερον, Dio Cassius LXIX. 12. Hieronymus Comment. in Esaiam L. I. c. c. 2: ubi quondam erat templum et religio Dei, ibi Hadriani statua, et Jovis idolum collocatum est, woher nun auch Jerusalem den heidnischen Namen Aelia Capitolina erhielt). Wie bezeichnend ist so erst der von dem Evangelisten gebrauchte Ausdruck, wenn das Standbild des heidnischen Gottes an derselben Stätte, wo sonst der wahre Gott verehrt wurde, als bleibendes Monument aufgestellt stand! Das war das eigentlich Gräuelhafte der schon geschehenen Verwüstung, womit sich für den Juden und Judenchristen alles verband, was das Heidenthum als solches für ihn Verabscheuungswürdiges hatte. Dieses Aeußerste, was geschehen konnte, wird daher von dem Evangelisten als das eigentliche offenkundigste Signal der nun erst vollends erfolgenden Katastrophe hervorgehoben. Auf das ὅταν V. 15 beziehen sich die folgenden τότε. Um aber die Rede in ihrem Hauptmoment aufzufassen, muß man sich mit dem Evangelisten ganz auf den Standpunkt der von ihm fixirten Begebenheit stellen. Die Form der Weissagung bringt es mit sich, daß alles, wovon hier die Rede ist, als etwas erst Zukünftiges dargestellt wird. Rein zukünftig kann es aber nicht gewesen seyn, da er ja durch schon Geschehenes bestimmt wurde, seinen Blick in die Zukunft zu richten und in der Gegenwart die in ihr sich entwickelnde Zukunft anzuschauen. Aber wo scheidet sich nun, muß man fragen, in seiner Darstellung das schon Geschehene von dem, was erst noch geschehen sollte? Da er die als das Ende von allem erfolgende Parusie, wie εὐθέως V. 29 beweist, in eine so unmittelbare Beziehung zu der θλίψις setzt, welche er als die Folge der Erscheinung des βδελ. τῆς ἐρημ. beschreibt, und da er noch dazu ausdrücklich sagt V. 22, aus Rücksicht auf die Erwählten seyen die Tage dieser θλίψις abgekürzt worden, so kann in dem Moment der Abfassung dieser Rede die θλίψις μεγάλη noch keinen längeren Verlauf genommen haben, es kann demnach kaum erst jenes βδελ. τῆς ἐρημ. an der heiligen Stätte aufgestellt worden seyn. Aber nicht einmal diese Annahme ist nothwendig. Nach Dio Cassius a. a. O. kam der große Aufstand der Juden ebendadurch zum Ausbruch, daß Hadrian mit der Ausführung seines Entschlusses, die zerstörte Stadt als römische Colonie wiederherzustellen, und an die Stelle ihres Tempels das Bild des Jupiters aufzustellen, schon begonnen hatte. Der Aufstand kam nun zwar dazwischen, aber es war vorauszusehen, daß nach der Dämpfung des Aufruhrs nur um so bestimmter geschehen werde, was zuvor schon beschlossen war, wie ja auch nach Eusebius K.G. 4, 6. die Gründung der Aelia unmittelbar nach der Beendigung des Kriegs erfolgte. Wie nun, wenn wir annehmen, der Verfasser habe mitten im Verlaufe des Aufstands geschrieben? So erst verstehen wir recht, wie er mit so großer Emphase auf das βδελ. τῆς

tismus ergibt, in seinem Unterschied von den andern Evangelien nur das am meisten judaisirende Evangelium nennen. Läßt sich die freiere schriftstellerische

ἐρημ. als den eigentlichen Wendepunkt der nun erfolgenden Katastrophe hinweisen konnte. So gewiß er als Christ den Barkochba nur für einen falschen Propheten halten konnte, so gewiß konnte er auch an dem Siege der Römer nicht zweifeln, als Judenchrist aber konnte auch er in der Profanation der τόπος ἅγιος durch das heidnische Idol nur das Aergste sehen, was noch geschehen konnte. Kommt es also dazu, dann kann auch kein Zweifel mehr seyn, daß jetzt die θλίψις μεγάλη anbricht, auf welche unmittelbar die Parusie folgt. Es ist deutlich zu sehen, wie sich dem Verfasser von diesem Punkte aus seine ganze Anschauung dieser großen Katastrophe gestaltet. Sie theilt sich ihm durch die Aufrichtung des βδελ. τῆς ἐρημ. in zwei Perioden, von welchen die eine die ἀρχὴ ὠδίνων V. 8, die andere die θλίψις μεγάλη selbst ist. Wie er aber von bestimmten, in der Wirklichkeit gegebenen Erscheinungen ausgeht, so stellt sich ihm auch in der zweiten Periode wieder dieselbe Grundanschauung nur mit der höchsten Steigerung dar. Die allgemeine Flucht, bei welcher jeder nur daran zu denken hat, sich zu retten, kann auch nur eine Zeit der Unruhen und Kriege seyn, wie die erste Periode, und wie diese das eigentliche Princip der Bewegung in dem falschen Messiasglauben hat, so ist auch in der zweiten Periode das am meisten Charakteristische dieß, daß ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται alles in Irrthum und Wahn zu verstricken suchen. Dieser Zug tritt in der Schilderung der beiden Perioden so bestimmt und entschieden hervor, daß man, wenn man die Wahl hat, nur entweder an die Zeit der ersten Zerstörung Jerusalems, oder die Zeit Barkochba's zu denken, sich nur für die letztere entscheiden kann. Aber freilich Lukas kann in der Parallelstelle Kap. 21. nur die erste Zerstörung Jerusalems gemeint haben. Was beweist jedoch dieß für die Erklärung der Stelle des Matthäus? Es gibt sich uns an diesem Punkte nur die verschiedene Stellung der beiden Evangelisten theils zu dem Glauben an die Parusie, theils zu den damaligen Begebenheiten in Palästina zu erkennen. Konnten die letztern für den nichtpalästinensischen Schriftsteller an sich schon nicht dasselbe Interesse haben, so sah er ja auch die Erwartung der Parusie nur in der erst kommenden βασιλεία τοῦ θεοῦ in Erfüllung gehen. Und wie ihm zur βασιλεία τοῦ θεοῦ wesentlich die immer allgemeinere Aufnahme der Heiden in dieselbe gehörte, so hatte für ihn die erste Zerstörung Jerusalems um so mehr die Bedeutung eines göttlichen Strafgerichts (21, 23.), das in demselben Verhältniß, in welchem es die Verwerfung des messianischen Heils von Seiten der Juden bezeugte, die Aufnahme der Heiden in die βασιλεία τοῦ θεοῦ verbürgte. Während so Lukas das Interesse hatte, die große Katastrophe, deren Verlauf die ganze Periode von der Zerstörung Jerusalems bis zur Parusie war, in ihrem Anfangspunkt zu fixiren, drängte sich dem Verfasser des Matthäus-Evangeliums in seiner Anschauung derselben alles auf dem Punkte

Composition, welche auch hier nicht zu verkennen ist, auf ein bestimmtes Princip, auf ein den Verfasser vorzugsweise leitendes Interesse zurückführen, so ist es das Bestreben, die evangelische Geschichte aus dem Gesichtspunkt des alttestamentlichen Messias-Ideals aufzufassen, und seine Verwirklichung in der Person Jesu, die Identität des erschienenen Messias mit dem prophetisch angeschauten an bestimmten Kriterien nachzuweisen. Fragen wir daher noch, in welchen Zügen sein judaisirender Charakter sich hauptsächlich ausdrückt, und wie wir ihn auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung zu beurtheilen haben.

1. Vor allem gehört hieher, wie es über das mosaische Gesetz, seine absolute Bedeutung, und seine ewige Gültigkeit in der Hauptstelle 5, 17. sich ausspricht. So lange jedoch nicht nachgewiesen ist, daß die in dieser Stelle enthaltene Ansicht vom mosaischen Gesetz nicht zur ursprünglichen Lehre Jesu selbst gehört habe, kann sie auch nicht als ein besonderes Merkmal des judaistischen Charakters des Evangeliums angesehen werden. Auch sonst begegnet uns in Hinsicht der Festhaltung des mosaischen Gesetzes nichts specifisch Judaistisches. Aus der Stelle 23, 3., wo allerdings gesagt ist, die Jünger sollen alles beobachten und thun, was die Pharisäer und Schriftgelehrten sagen, daß sie beobachten sollen, läßt sich kein weiterer Schluß ziehen, da der Gegensatz, welcher hier zwischen der pharisäischen Lehre und den pharisäischen Werken gemacht wird, nur so genommen werden kann: so sehr auch alles, was die Pharisäer lehren, als wesentlicher Inhalt des mosaischen Gesetzes die Norm ist, nach welcher man sich für das sittliche Handeln zu richten hat, so wenig kann doch die eigene Handlungsweise der Pharisäer als ein Muster des sittlichen Handelns gelten. Was namentlich das Gebot der Beschneidung betrifft, so zeigt sich nir-

zusammen, wo die θλίψις, deren Druck sich ihm in der unmittelbaren Gegenwart fühlbar genug machte, in ihrer höchsten Steigerung nur mit der Parusie Christi enden konnte. Ist die hier versuchte Auffassung von Matth. 24., wie ich nicht zweifle, die richtige, so hätten wir demnach in ihr ein sehr bestimmtes Datum für die Abfassung unsers kanonischen Matthäus-Evangeliums: sie würde in die Jahre 130 — 134 fallen, und ich wüßte nicht, was dieser Annahme entgegengehalten werden könnte. Ist dieser Annahme zufolge selbst das älteste unserer kanonischen Evangelien, das die andern schon zu ihrer Voraussetzung haben, nicht höher hinaufzusetzen, so hat man an ihr auch einen Maaßstab für das Alter der andern, und kann sich um so weniger darüber wundern, daß die Data zur Bestimmung der Zeit ihrer Entstehung nicht weiter hinaufreichen.

gends eine Spur davon, daß der Verfasser des Matthäus-Evangeliums den ebionitischen Grundsatz in Ansehung derselben noch anerkannt hätte, vielmehr ist Matth. 28, 19. nur von der Taufe, als der schon an die Stelle der Beschneidung getretenen äußern Form der Aufnahme in das messianische Reich die Rede.

2. Auffallender ist der namentlich in dem Ausspruch Jesu 15, 24. enthaltene nationale, jüdische Partikularismus. Es kommt jedoch auch hier auf die Auffassung dieses Ausspruchs an, auf welchen schon aus dem Grunde kein zu großes Gewicht gelegt werden kann, weil ja die Handlungsweise Jesu selbst in eben dieser Stelle zeigt, wie wenig er im Sinne eines schlechthin geltenden Grundsatzes zu nehmen ist. Da nun das Evangelium sich sonst in mehreren Stellen zum Universalismus des Christenthums unzweideutig bekennt, so kann man ihm auch in dieser Beziehung keinen beschränkten Judaismus schuldgeben. Die Aengstlichkeit, mit welcher die andern Evangelien, um dem Judaismus nicht zu viel einzuräumen, solche Stellen weggelassen oder geändert haben, ist unstreitig ein weit bezeichnenderes Kriterium eines bestimmten Tendenzcharakters, als die Unbefangenheit, mit welcher der Verfasser des Matthäus-Evangeliums sie aus der Ueberlieferung aufgenommen, und neben andern ihnen scheinbar widersprechenden stehen gelassen hat.

3. Daß Jesus in so vielen Stellen, ungleich öfter als in den andern Evangelien, als *υἱὸς Δαβίδ* bezeichnet wird (9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30. 31. 21, 9. 15.), kann gleichfalls nicht als ein besonderes Kriterium seines Judaismus geltend gemacht werden, da in allen diesen Stellen der Name Sohn Davids nur als populäre Bezeichnung des Messias im Munde der Zeitgenossen vorkommt. Anders verhält es sich jedoch mit den beiden ersten Kapiteln, in welchen die Absicht des Verfassers ganz dahin geht, Jesum als den verheißenen Sprößling des davidischen Geschlechts im Sinne des jüdischen Messiasbegriffs nachzuweisen. Mag nun auch immer noch gefragt werden können, ob diese beiden Kapitel ursprünglich zum eigentlichen Evangelium gehörten, so kann doch kein Zweifel darüber seyn, daß die Einzugsscene, in welcher Jesus gleichfalls als Sohn Davids auftritt, ein integrirender Bestandtheil des Evangeliums ist, aber als judaistisch könnte ihm auch dieß nur dann zugerechnet werden, wenn wir die Gewißheit hätten, daß es sich mit dieser Scene nicht wirklich so verhielt, wie sie hier erzählt ist. Man könnte dieß aus der Stelle 22, 41—45. schließen. Wenn Jesus auf die Vorstellung, daß der Messias der Sohn Davids sey, so wenig hielt, als nach seiner skeptischen Argumentation

in dieser Stelle der Fall gewesen zu seyn scheint, wie kann er eine Scene veranstaltet haben, die ihm ganz nur als dem Sohne Davids gegolten hätte? Es gehört diese Scene zu den besonders problematischen Begebenheiten der evangelischen Geschichte, indem sich ebenso leicht erklären läßt, wie eine solche Erzählung von der jüdischen Messias-Idee aus entstehen konnte, als dagegen die Annahme schwierig ist, daß die Sache wirklich so, wie sie erzählt ist, stattgefunden habe. Da sich jedoch hierüber nicht mit Sicherheit entscheiden läßt, so stoßen wir auch hier in der Beurtheilung des Charakters unseres Evangeliums auf einen Punkt, über welchen wir nicht hinausgehen können. Nur wenn die Scene bloße Dichtung oder Sage wäre, würde der Evangelist dadurch, daß er sie, wenn auch unbewußt, in seine Darstellung der evangelischen Geschichte aufnahm, ohne an ihr den Anstoß zu nehmen, welchen der Verfasser des ursprünglichen Lukas-Evangeliums an ihr genommen hat, einen speciellen Beweis seiner judaistischen Richtung gegeben haben.

4. Charakteristisch ist für das Evangelium die Vorliebe für das A. T., das Zurückgehen auf das A. T., der so häufige Gebrauch, der von alttestamentlichen Stellen gemacht wird. Ueberall werden solche Stellen angebracht, und mit der Geschichte so verbunden, daß man öfters nicht weiß, ob das Citat wegen der Geschichte, oder die Geschichte wegen des Citats da ist. Diese Eigenthümlichkeit des Evangeliums, das N. T. im A. nachzuweisen, in den Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen zu sehen, zieht sich durch das ganze Evangelium hindurch, am auffallendsten ist sie in den beiden ersten Kapiteln. Daß Jesus von der Maria, als einer Jungfrau, geboren wurde, τῦτο ὅλον γέγονε, wie es Matth. 1, 22. heißt, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τῦ κυρίυ διὰ τῦ προφήτυ, Ef. 7, 14. Seine Geburt in Bethlehem erfolgte gemäß der Weissagung bei Micha 5, 2., vergl. Matth. 2, 6. Nach Aegypten mußte er entfliehen und daselbst bleiben, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν, Hos. 11, 1., vergl. Matth. 2, 15. Bei dem Kindermord in Bethlehem ging in Erfüllung das Wort des Propheten Jeremias 31, 15., vergl. Matth. 2, 18., und als Joseph nach der Rückkehr aus Aegypten mit dem Jesuskinde in Nazareth seinen Wohnsitz nahm, geschah auch dieß, weil von dem Propheten gesagt war, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, 2, 23. Wie gesucht und gewaltsam herbeigezogen dieses letztere Citat ist, fällt von selbst in die Augen. Wie hier das Citat erst gemacht ist, um das Geschehene, worauf es sich beziehen soll, mit einer alttestamentlichen Stelle belegen zu können, so ist 2, 13 f. offenbar das Umgekehrte der Fall. Die Flucht nach

Aegypten ist so ungeschichtlich als etwas, diese Geschichte ist nur gemacht, um das alttestamentliche Citat, das man in der messianischen Stelle hatte, auf sie anwenden zu können. Ganz anders ist es, wenn 3, 3. das Auftreten des Täufers als messianisch aus Es. 40, 3. nachgewiesen wird. Dagegen begegnet uns derselbe, in der Herbeiziehung alttestamentlicher Typen und Weissagungen sich gefallende Pragmatismus schon wieder 4, 14. in der Anwendung der Stelle Es. 9, 1. auf die Wirksamkeit Jesu in den 4, 14. genannten Gegenden Galiläa's. Es kann so überhaupt von Jesu und an ihm nichts geschehen, was nicht aus alttestamentlichen Stellen in seiner messianischen Beziehung und Bedeutung sich rechtfertigen ließe. Kaum hat der Evangelist die ersten Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen erzählt, so erinnert er 8, 17. an die dadurch in Erfüllung gegangene Stelle Es. 53, 4. Kap. 12. V. 18 f. wird zunächst sogar auf das Verbot, das Jesus den von ihm Geheilten gab, daß sie ihn nicht als Messias bekannt machen sollen, die Stelle bei Es. 42, 1., in welcher die geräuschlose Wirksamkeit des Knechtes Gottes beschrieben wird, angewandt. In den beiden letztern Stellen sind wenigstens solche alttestamentliche Kriterien der Messianität enthalten, welche in ihrer allgemeineren typischen Bedeutung die leitenden Gesichtspunkte der Darstellung der evangelischen Geschichte werden. Auf die parabolische Lehrweise Jesu bezieht der Evangelist 13, 14 f. und 35. die Stellen aus Es. 6, 9. Ps. 78, 2. Als Heuchler werden die Pharisäer bezeichnet 15, 8. mit der Stelle Es. 29, 13. In der Scene des Einzugs in Jerusalem erfüllt sich ohnedieß nur die Weissagung des Propheten Zacharias 9, 9., und in demselben Zusammenhang wird die messianische Würde Jesu auch aus Ps. 8, 3. bewiesen. Mehrere alttestamentliche Citate dieser Art finden sich noch in der Leidensgeschichte Matth. 26, 31. aus Zach. 13, 7. Matth. 27, 9. aus Jerem. 32, 6. Zach. 11, 12. Matth. 27, 35. aus Ps. 22, 15.

Aus allen hier zusammengestellten Zügen ergibt sich unstreitig, daß der Verfasser des Matthäus-Evangeliums weit mehr, als einer der andern Evangelisten, auf dem Standpunkt der alttestamentlichen Anschauungsweise steht. Wenn man nun auch aus diesem Grunde den Charakter seines Evangeliums als einen judaisirenden zu bezeichnen berechtigt ist, so muß doch dabei zugleich anerkannt werden, daß es keinen Tendenzcharakter derselben Art hat, wie dieß zum Eigenthümlichen der andern Evangelien gehört. Es läßt sich nicht behaupten, daß die judaisirende Richtung des Evangeliums einen die ganze Anlage und Composition desselben wesentlich bedingenden, und die geschichtliche Darstellung alterirenden Einfluß gehabt habe. Vergleicht man das Evangelium

mit den andern Evangelien, so ist weit mehr das, was die andern ihrer specifischen Tendenz gemäß nicht haben, als das, was das Matthäus-Evangelium hat, als ein charakteristisches Unterscheidungs-Merkmal anzusehen, und es läßt sich der Natur der Sache nach nicht anders erwarten, als daß das älteste unserer kanonischen Evangelien, das aus einem hebräischen Evangelium entstandene, auch noch am meisten alttestamentliche Elemente in sich hat, und ganz besonders die noch mit dem Judenthum verwachsene Seite des Christenthums in sich darstellt. Wir stehen hier überhaupt auf dem Punkte, auf welchem die Frage nach dem principiellen Charakter des Matthäus-Evangeliums von der Frage nach dem ursprünglichen Charakter des Christenthums nicht getrennt werden kann, und die letzte Frage, zu welcher die Kritik sich hingedrängt sieht, nur noch diese seyn kann, ob das, was der specifische Unterschied des Matthäus-Evangeliums von den andern Evangelien ist, nicht eben die nationale Bestimmtheit ist, welche das Christenthum, vermöge seines immanenten Ursprungs aus dem Judenthum, der Natur der Sache nach, an sich haben mußte. Für die Beantwortung dieser Frage ist nichts wichtiger, als der Ausspruch Jesu in der Bergrede, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, dieselbe Bedeutung, welche dieser Ausspruch für die Frage nach dem ursprünglichen Charakter des Christenthums hat, hat er auch für die Beurtheilung des historischen Charakters unseres ältesten Evangeliums. Es darf daher dieser Ausspruch nur so aufgefaßt werden, daß man in ihm beides ausgesprochen erkennt, sowohl was das Christenthum noch mit dem Judenthum Identisches hat, als auch, was schon das über das Judenthum hinaustreibende Princip einer weitern selbstständigen Entwicklung ist, so hat man in ihm auch das Eine wie das Andere, das für das Matthäus-Evangelium gleich charakteristisch ist, das jüdisch Nationale, das es auf der einen Seite unläugbar an sich hat, und auf der andern das reine Gegebenseyn dieses Nationalen, daß es in der Weise wenigstens, wie es in jenem Ausspruch und im Zusammenhang mit demselben enthalten ist, nichts Zufälliges, Absichtliches, Willkürliches, blos Individuelles ist, sondern nur die nothwendige nationale Bestimmtheit, welche das Christenthum selbst, wie jede bestimmte geschichtliche Erscheinung, in seinem Ursprung an sich haben mußte. Die vollendete Gesetzes-Erfüllung ist ebensosehr die Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes, als die Aufrechterhaltung desselben in der Idee der wahrhaft vollkommenen δικαιοσύνη, welche beides in sich begreift, sowohl das Objektive der vollendeten Gesetzeserfüllung, als die subjektive Möglichkeit derselben in der reinen unbedingten Hingabe des Men-

schen an Gott, als den Vater, in dem specifischen Sinn, in welchem die Bergrede das Vaterverhältniß Gottes zum Menschen, als den das Bewußtseyn Jesu wesentlich erfüllenden Inhalt, darlegt *). Daß sich von dieser Idee aus, der vollendeten Gesetzes-Erfüllung, der Ursprung des Christenthums ganz so begreifen läßt, wie er der Natur der Sache nach gedacht werden muß, als eine immanente Entwicklung aus dem Judenthum, die aber als solche auch schon das Princip einer über dasselbe hinausgehenden, und von ihm specifisch verschiedenen Form des religiösen Bewußtseyns in sich hat, gibt dem Matthäus-Evangelium unstreitig das Gepräge einer historisch-treuen Darstellung des Urchristenthums. Gleich charakteristisch ist in derselben Beziehung für das Matthäus-Evangelium in Betreff der Person Jesu das Zurücktreten derselben gegen das Allgemeine der Sache, das in der vollendeten Gesetzes-Erfüllung ausgesprochene Princip. Sosehr die Bergrede ihrer ganzen Stellung und Eigenthümlichkeit nach den Kern der messianischen Bedeutung Jesu geben soll, so hebt sie doch nirgends die Person Jesu als Mittelpunkt hervor. Das Matthäus-Evangelium bildet in dieser Hinsicht noch mehr, als selbst das Lukas-Evangelium, einen sehr bestimmten Gegensatz gegen das späteste unserer kanonischen Evangelien, das johanneische, in welchem der ganze Inhalt des christlichen Bewußtseyns mit der absoluten Bedeutung der Person Christi zusammenfällt. Nur mit der bekannten Stelle Matth. 11, 27. verhält es sich in dieser Hinsicht anders. Aber eben in Beziehung auf diese Stelle muß ja zugegeben werden, daß sie im Grunde sehr vereinzelt steht, und ein eigenthümliches, dem sonstigen Inhalt des Evangeliums nicht sehr adäquates Gepräge hat. Wie man aber auch diese Stelle nehmen mag, warum sollte nicht auch schon das ursprüngliche Matthäus-Evangelium einen Anknüpfungspunkt für eine Form der Christologie gehabt haben, welche, wenn sie nicht schon im ursprünglichen Wesen des Christenthums selbst begründet gewesen wäre, gewiß auch nicht in der weitern Entwicklung desselben, weder bei dem Apostel Paulus, noch im johanneischen Evangelium, zu einer so selbstständigen Bedeutung sich hätte ausbilden können? Es möchte sich daher auch aus der Erwägung dieser Stelle

*) Vergl. Planck, Judenthum und Urchristenthum, Theol. Jahrb. 1847. S. 258 f., wo von der Stelle Matth. 5, 17. aus scharfsinnig, und nach meiner Ansicht in der Hauptsache richtig entwickelt wird, wie in der ursprünglichen Idee des Christenthums ebensosehr der alttestamentliche Charakter, den es in seiner ersten Form noch an sich trägt, ausgesprochen ist, als andererseits der Fortschritt, durch welchen es das Wesen des ganzen alttestamentlichen Bewußtseyns durchbrochen hat.

das allgemeine Urtheil ergeben, daß die scheinbar disparaten Elemente des Matthäus-Evangeliums in ihrer Beziehung auf die ursprüngliche Idee des Christenthums nur ein um so stärkerer Beweis seines ächt historischen Grundcharakters sind *).

*) Einen gleich tendenzmäßigen Charakter, wie den beiden Evangelien des Johannes und Lukas, schreibt der sächsische Anonymus dem Matthäus-Evangelium zu. Als zweifellos erwiesen steht ihm fest, daß Matthäus seinerseits ebenso beflissen sey, den Petrus zum Haupte der Jünger und zum vollmächtigen Stellvertreter Jesu nach dessen Tode zu machen, wie dagegen der vierte Evangelist den Johannes als geheimsten Vertrauten des Herrn hervorhebe, und der Verfasser des dritten Evangeliums der entschiedene Vertreter der paulinischen Partei sey. Es sey ein unverkennbares, tiefgehendes Partei-Interesse, was in den Verfassern der drei besprochenen Evangelien hiebei wirksam gewesen, und jeden ein anderes der drei Apostelhäupter, Petrus, Johannes und Paulus, so merklich habe begünstigen oder zurückstellen lassen. Dasselbe einseitige Partei-Interesse sey auch der eigentliche und wahrhafte Quellpunkt, aus welchem der gesammte Entwurf jedes einzelnen der vier Evangelien, so wie jede einzelne Besonderheit in ihm hervorgekommen sey. Die Evangelienschreiber seyen keineswegs die einfachen schlichten Fischerseelen, wofür man sie bisher mit gutmüthiger Faselei angesehen und ausgegeben habe, noch auch jene Abgründe von unbegreiflicher Bornirtheit und verwirrter Abänderungssucht, wozu sie Br. Bauer gemacht habe. Sondern sie seyen sehr feine und zum Theil höchst gewandte und tiefsinnige Geister. Kein einzig Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unscheinbarste, sey ohne die bewußteste Absicht und einen ganz speciellen Sinn von ihnen gewählt. Aber sie seyen nicht etwa unbefangene und unparteiische Historienschreiber, welche eine möglich vollständige und durchaus wahrheitsgetreue Darstellung des Lebens Jesu auf die Nachwelt zu bringen die Absicht hätten, sondern einer urchristlichen Partei angehörige, und in deren einseitigem Interesse das Leben Jesu mit absichtsvoller Berechnung anlegende und durchführende, und vielfach selbst mit willkürlicher Freiheit abändernde Männer (a. a. O. S. 3—30.). Alles dieß, was dieser Kritiker in seiner bekannten einseitigen, über die geschichtliche Wahrheit hinausgehenden Weise behauptet, soll demnach von Matthäus ebenso gut gelten, wie von den andern Evangelisten, welche Beweise hat er aber dafür beigebracht? Das Hauptmoment liegt nur darin, daß Matthäus den Apostel Petrus als ausschließlichen Vormund, und als entschieden Ersten vor die sämmtlichen Jünger hervorstelle, und ihn geradezu als Eckstein der Kirche bezeichnet werden lasse (S. 11.), woher weiß er aber, daß dieser Primat nur auf die Rechnung einer ungeschichtlichen Darstellung des Evangelisten kommt? Nur bei einer Stelle möchte man geneigt seyn, ihm in Betreff der von ihm behaupteten Tendenz des Matthäus-Evangeliums etwas mehr zuzugeben. Ueber die Worte bei Matthäus 11, 12.: „Das Himmelreich leidet Gewalt,

Einen nachtheiligen Einfluß hat auf die Beurtheilung des geschichtlichen Charakters und Werths des Matthäus-Evangeliums auch noch in der neuesten Zeit die günstige Meinung gehabt, welche man theils vom Lukas-Evangelium, zumal nachdem Schleiermacher sein scharfsinniger Sachwalter geworden war, theils ganz besonders vom johanneischen Evangelium hegte, die zur stehenden Voraussetzung gewordene Augenzeugenschaft seines Verfassers. Auf diesem Standpunkt der Evangelienkritik standen noch Sieffert *) und Schneckenburger **). Schon Kern ***) that dagegen Einsprache, noch schärfer hat Strauß das Einseitige und Unwissenschaftliche des Verfahrens jener Kritiker aufgedeckt. Wenn man auch die Bevorzugung der übrigen Evangelisten vor dem ersten durch hingeworfene Bemerkungen scheinbar motivire, wie wenn gesagt werde, die Erzählung des Johannes verrathe durch innere Wahrheit und malerische Anschaulichkeit den Augenzeugen, wogegen an den Berichten der Synoptiker

und Gewaltthätige reißen es an sich", welche Lukas in der parallelen Stelle 7, 29. 30. weggelassen, und durch die paulinische Einschaltung über die Art, wie die Johannestaufe von den Zöllnern einerseits und den Pharisäern andererseits sey aufgenommen worden, ersetzt habe, bemerkt er, daß diese Worte bei Matthäus höchst wahrscheinlich eine polemische Beziehung auf Paulus und die Seinigen haben sollen, welche räuberisch und gewaltthätig das Himmelreich den Juden entziehen und den Heiden zueignen wollen (S. 57.). Vergleicht man damit die Stelle Luk. 16, 16., so hat hier vielleicht der Verfasser des Lukas-Evangeliums den ursprünglichen Sinn des dabei zu Grunde liegenden Ausspruchs Jesu hergestellt. Hatte Jesus von einem βιάζεσθαι der βασιλεία ὀρανῶν gesprochen, so konnte dieß nur so gemeint seyn, seit Johannes, dem Täufer, komme das Himmelreich mit Macht heran, es breche sich unaufhaltsam selbst die Bahn. Diesem βιάζεσθαι wurde nun aber in judaistischem, antipaulinischem Sinne die Wendung gegeben, daß sich der zweite Satz bei Matthäus daran anschloß: καὶ βιασαὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Wer sollen diese βιασαὶ seyn, wenn es nicht die sind, welche nach der Ansicht der Judenchristen durch das Hereinziehen der Heiden der βασιλεία ὀρανῶν Gewalt anthaten? Indem nun Lukas das Letztere wegließ und den Ausspruch Jesu so gab, wie er 16, 16. heißt, drückte er mit den Worten: καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (und jeder sucht nun mit Begierde hineinzukommen) nur seinen paulinischen Universalismus aus, und die so oft mißverstandenen Worte erhalten so ihren klaren Sinn.

*) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, eine kritische Abhandlung 1832.

**) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, ein kritischer Versuch 1834.

***) Ueber den Ursprung des Evang. Matth. Tüb. Zeitschrift für Theol. 1834. Zweites Heft.

überall der traditionelle Ursprung hervortrete, oder in Bezug auf den Lukas, es herrsche in seinem Evangelium überhaupt eine größere Genauigkeit in der historischen Verknüpfung vor, so seyen dieß ja selbst nur Versicherungen und Voraussetzungen, die erst untersucht werden müssen. Welche Gerechtigkeit, wenn der erste Evangelist mit den übrigen seine Sache ausfechten soll, statt beide Theile auf gleichen Fuß einander gegenüberzustellen, vielmehr dem Matthäus den festen Boden geschichtlicher Verknüpfung zu entziehen, den Lukas aber ohne durchgeführten Beweis darauf fußen zu lassen, dem Matthäus die Augenzeugenschaft, mit welcher er sich bisher deckte, als problematisch abzunehmen, und dem Johannes das Gorgohaupt des entschieden apostolischen Ursprunges gegen ihn in die Hand zu geben, vor welchem er denn freilich versteinern muß *)? Es ist dieß eine Inconsequenz des kritischen Verfahrens, wie sie auch jetzt noch häufig genug stattfindet, und nicht streng genug gerügt werden kann.

Es dient zur Vervollständigung und Bestätigung des bisher Entwickelten noch einen Blick auf die einzelnen Kriterien zu werfen, durch welche nach der Behauptung neuerer Kritiker der Verfasser des Matthäus-Evangeliums sich als Nichtaugenzeuge kund thun soll. Strauß hat sie kurz so zusammengestellt **):

1. Als das allgemeinste, dem ganzen Evangelium aufgeprägte Kriterium dieser Art wird, wie von Schulz ***) und Schleiermacher, so von Sieffert und Schneckenburger, der Mangel an Anschaulichkeit und Ausführlichkeit geltend gemacht. Ein Augenzeuge des Lebens Jesu könne als Geschichtschreiber unmöglich einen so syntomistischen Abriß desselben gegeben haben, da der unmittelbare Bericht immer ausführlicher laute, unmöglich sosehr die lebendige Anschaulichkeit der Begebenheiten abgestreift haben, wie es im ersten Evangelium der Fall sey. In der Ueberlieferung vielmehr sey es, daß das Bild der lebendigen und leblosen Umgebung wegfalle, und nur die allgemeinsten Züge sich fortpflanzen. Ein Augenzeuge des Lebens Jesu, sagt man ferner, würde seinen Stoff nicht so nach allgemeinen Gesichtspunkten geordnet, nicht einen von der unmittelbaren Geschichte so entfernten apologetisch dogmatischen Plan verfolgt haben, da die ursprüngliche evangelische Ueberlieferung keinen andern Zweck habe verfolgen können, als nur den, geradezu und schlechtweg das Gesehene und Gehörte, wie es vorgefallen, zu erzählen.

*) In einer Recension der genannten Schriften in den Jahrb. für wissensch. Kritik 1834. Charakteristiken und Kritiken S. 235 f.

**) Charakt. und Krit. S. 246 f.

***) Im Anhang zu der Schrift vom Abendmahl.

2. Wenn sich so schon mit dem Anstoß an dem apologetischen Zwecke des Evangeliums die Bemerkung verbindet, daß in demselben auf eine für einen Augenzeugen unangemessene Weise die anschauliche Zeitordnung hinter der reflexionsmäßigen Sachordnung zurücktrete, so erwächst dieß zu einem eigenthümlichen Zweifelsgrund in Bezug auf die in diesem Evangelium aufbewahrten Reden Jesu, welche größtentheils durch Zusammenfließen verwandter, obwohl augenscheinlich bei verschiedenen Veranlassungen gesprochener Elemente zu großen Massen geworden seyen, welche der Verfasser nun so einführe, als wären sie in einem Zuge vorgetragen worden, ein Irrthum, welcher so oft und unter so erschwerenden Umständen einem Augenzeugen und Apostel nicht habe begegnen können.

3. Nicht Reden allein, auch manche Begebenheiten soll Matthäus chronologisch unrichtig eingefügt haben. Man beruft sich in dieser Beziehung hauptsächlich auf die Tempelreinigung und das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern.

4. Der Verfasser des ersten Evangeliums zeige sich unbekannt mit solchen Dingen, die ein Apostel hätte wissen müssen. Er schweige von der Auferweckung des Lazarus, der Einsetzung des Abendmahls, den Erscheinungen des Auferstandenen zu Jerusalem, der Himmelfahrt, besonders aber macht man gegen ihn geltend, daß er sich unbekannt zeige mit den früheren Festreisen Jesu, und sein Wirken vor seinem letzten Passahbesuch im Widerspruch gegen Johannes auf Galiläa einschränke. Wenn nach dem vierten Evangelium schon eine frühere jerusalemische Wirksamkeit Jesu stattgefunden habe, so könne der Evangelist, der sie überging, kein Apostel gewesen seyn.

5. Daß der Verfasser des ersten Evangeliums mit manchen Vorfällen des Lebens Jesu nicht so genau bekannt gewesen sey, soll er auch dadurch verrathen, daß er nicht selten eigene Combinationen in die Erzählung mische, zu welchen ihn ein gewisser theologisch-ästhetischer Pragmatismus, namentlich auch mit Rücksicht auf alttestamentliche Stellen verleite. So habe er 21, 2. den Einen Esel, welchen doch Jesus bei seinem Einzug allein gebrauchen konnte, aus der prophetischen Stelle heraus verdoppelt u. s. w.

6. Es sey im ersten Evangelium manches Ereigniß sagenhaft ausgeschmückt, Einfaches verdoppelt, oder Verschiedenes assimilirt. Daß Matthäus Vieles dieser Art enthält, kann nicht geläugnet werden, man denke, was das Sagenhafte betrifft, nur an 27, 52. 53. eine Erzählung, die apokryphischer lautet, als irgend etwas im N. T.

Es ist nicht nöthig, auf alle diese Zweifelsgründe weiter einzugehen, da

sie sich durch die bisher entwickelte Ansicht vom Matthäus-Evangelium von selbst erledigen. Handelt es sich um die Augenzeugenschaft des Verfassers, so kann man freilich Gründe genug aus dem Evangelium gegen sie vorbringen, welches Recht hat man aber, die Frage über das Matthäus-Evangelium auf diese Spitze zu stellen, da uns ja die geschichtlichen Nachrichten über dasselbe nicht berechtigen, es unmittelbar auf apostolischen Ursprung zurückzuführen? Die Tradition, daß es vom Apostel Matthäus verfaßt sey, gründet sich ja nur auf seinen Zusammenhang mit dem Hebräer-Evangelium. Die Untersuchung seines Inhalts bestätigt nur das auf dem historischen Wege erhaltene Resultat, daß es zwar Elemente enthält, welche von einem Apostel herrühren mögen, daß es aber in der Gestalt, in welcher es vor uns liegt, als Ganzes unmöglich apostolischen Ursprungs seyn kann. Um für schlechthin apostolisch zu gelten, enthält es gar zu viel offenbar Unhistorisches, Traditionelles, Mythisches. Wenn nun aber auch von einem apostolischen Ursprung des Evangeliums und einer Augenzeugenschaft seines Verfassers in dem Sinn, in welchem sie gewöhnlich behauptet wird, auf keine Weise die Rede seyn kann, so wäre nichts verfehlter, als wenn man meinte, daß man mit derselben auch die historische Glaubwürdigkeit des Evangeliums fallen lassen müsse. Die Glaubwürdigkeit läßt sich nur um so sicherer feststellen, je bereitwilliger man auf alle unhistorischen Voraussetzungen verzichtet. Die Hauptsache aber ist, daß man die ganze Frage über die historische Glaubwürdigkeit des Evangeliums unter den richtigen Gesichtspunkt stellt. Es ist klar, daß man bei jenem unmethodischen Verfahren, das man mit Recht die Schaukelkunst der neuern Kritik nennen kann, nie auf einen festen Punkt zu kommen im Stande ist. Solange man immer nur darauf ausgeht, den Matthäus dem Lukas und dann wieder den Lukas dem Matthäus, die Synoptiker dem Johannes und den Johannes den Synoptikern entgegenzuhalten, kann man nie wissen, wer zuletzt noch Recht behalten wird, es ist ein fortgehender Krieg Aller gegen Alle, in welchem kein Ende abzusehen ist. Denn auch zu der Einsicht sollte man endlich kommen, daß, so wie nun einmal die Sache der Evangelienkritik steht, es nur Willkür und Vorurtheil ist, die Augenzeugenschaft des Johannes zur letzten Instanz zu machen, und als höchstes Axiom aufzustellen. Verhielte es sich mit der Augenzeugenschaft des Johannes so, wie gewöhnlich auch jetzt noch behauptet wird, so wäre freilich der ganze Streit, um welchen es sich handelt, sehr einfach zu entscheiden. Man könnte keinen Augenblick darüber im Zweifel seyn, daß man sich in allen Fällen, in welchen eine größere oder geringere Differenz

zwischen Johannes und den Synoptikern stattfindet, auf die Seite des apostolischen Augenzeugen zu stellen habe. Es findet aber hier ganz der bekannte logische Kanon: qui nimium probat, nihil probat, seine Anwendung. Die, welche die Augenzeugenschaft des Johannes immer als letzte und höchste Instanz geltend machen, wagen es doch nicht, aus ihr die Consequenz zu ziehen, die sie eigentlich aus ihr ziehen sollten, daß ihr gegenüber die geschichtliche Auktorität der übrigen Evangelisten im Grunde völlig bedeutungslos werden muß. Ihre Berichte könnten nur so weit noch Glauben verdienen, als sie mit dem johanneischen übereinstimmen und durch ihn bestätigt werden. Indem man aber doch nicht so weit gehen will, sich immer wieder bedenkt, ihre Glaubwürdigkeit geradezu fallen zu lassen, und daher ihre Darstellung mit der johanneischen so viel möglich auszugleichen sucht, ja sogar den Synoptikern bisweilen auch wieder gegen den Johannes Recht gibt, gesteht man damit selbst, daß man doch in jenes Axiom der johanneischen Augenzeugenschaft kein so unbedingtes Vertrauen setzen könne. Auf diese Weise dreht man sich aber immer nur wieder in dem alten Cirkel herum, aus welchem nicht herauszukommen ist, solange man nicht für die Beurtheilung dieses Verhältnisses überhaupt einen leitenden Gesichtspunkt, und einen bestimmten Kanon aufzufinden weiß. Da die specielle Untersuchung der Evangelien den Beweis gibt, daß mehrere derselben nicht rein historisch sind, sondern in ihrer geschichtlichen Darstellung eine bestimmte Tendenz verfolgen, so kann als Maßstab der Beurtheilung des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen, und ihres geschichtlichen Werths nur der Kanon gelte, daß dasjenige Evangelium den größten Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit zu machen hat, das am wenigsten einen bestimmten Tendenzcharakter an sich trägt. Durch diesen Kanon erhält erst die Evangelienkritik eine methodische Haltung und die Möglichkeit der Erreichung eines sichern Resultats. Auf diesem Wege sind wir vom johanneischen Evangelium zu dem des Matthäus fortgegangen, um bei diesem mit der Ueberzeugung stehen zu bleiben, daß wir in ihm die unbefangenste und darum auch glaubwürdigste Darstellung der evangelischen Geschichte haben. Da jedoch auch das Matthäus-Evangelium von einem partikulären Interesse und von gewissen tendenzmäßigen Beziehungen nicht ganz frei ist, so kann auch bei ihm, wie sich ohnedieß von selbst versteht, von absoluter Glaubwürdigkeit nicht die Rede seyn. Es ist somit hier überhaupt alles nur relativ, aber eben darauf kommt es nun an, sich über diese Relativität und die Grade derselben so genau als möglich zu verständigen. Das Matthäus-Evangelium ist demnach zwar das relativ

ursprünglichste und glaubwürdigste unserer kanonischen Evangelien, aber wir dürfen nicht vergessen, daß es in seiner jetzigen Form für uns selbst schon durch ein Medium hindurchgegangen ist, das wir nicht mehr zu durchschauen im Stande sind. Auch dieses Evangelium ist schon ein sekundärer Bericht, dessen Verhältniß zu dem objektiven Thatbestand nur annäherungsweise bestimmt werden kann.

Zusätze.

Zu S. 129. zu der Anm. Bleek (Beitr. S. 97.) will es nur natürlich finden, daß Jesus, wie er es von früh an gewohnt gewesen war, auch nach dem Antritt seiner öffentlichen Thätigkeit an der gesetzlichen Feier der jüdischen Feste sich betheiligt, und zu den hohen Festen sich wiederholt in Jerusalem eingefunden habe. Auch abgesehen davon, daß er ja hier zu diesen Zeiten am meisten Gelegenheit zur öffentlichen Wirksamkeit fand, können wir es gar nicht anders erwarten, nach der ganzen Art und Weise, wie er sich, auch gerade nach den Synoptikern, zu dem Gesetze seines Volkes stellte (Matth. 5, 17 f.), und wie wir finden, daß auch seine unmittelbaren Jünger sich nach seinem Hingang zu demselben stellten. Daß Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit bis zum letzten Passah sollte niemals zu einem Feste nach Jerusalem gegangen seyn, würde sich nur dann begreifen lassen, wenn die Zeit seiner Lehrthätigkeit nur von sehr kurzer Dauer gewesen wäre u. s. w. Was kann alles dieß beweisen, wenn man in Ansehung der Festreisen im Allgemeinen zugeben muß, daß das mosaische Gesetz, welches alle männlichen Israeliten verpflichtet, an den drei hohen Festen persönlich am Orte des Heiligthums Jehovah's sich einzufinden (Ex. 23, 14.), schon seit der Verbreitung des Volks im Lande Kanaan, und noch mehr seit der Zerstreuung desselben auch in andere Länder sicher niemals auf ganz allgemeine Weise beobachtet worden ist, und somit davon auch zur Zeit Christi nicht die Rede seyn kann (Bleek a. a. O.)? Die Stelle Matth. 5, 17., in welcher Jesus auf die geistige Erfüllung des mosaischen Gesetzes dringt, ist gewiß nicht geeignet, zum Beweis dafür zu dienen, daß Jesus gerade in diesem Punkte eine so buchstäbliche Beobachtung des mosaischen Gesetzes sich zur Pflicht gemacht, er, der nach der Bleek'schen Erklärung der Stelle Joh. 2, 19 (vgl. Beitr. S. 228) schon auf seiner ersten Festreise in dem Tempel des mosaischen Cultus nur ein zur Zerstörung bestimmtes Gebäude gesehen haben würde, und in demselben Evangelium, in dessen Interesse diese Festreisen behauptet werden, so emphatisch von der freien, an keinen bestimmten Ort gebundenen Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit spricht. — Daß der Verfasser des johanneischen Evangeliums die öffentliche Wirksamkeit Jesu gerade durch drei Passahfeste sich vollenden läßt, möchte sich theils aus der Bedeutung, welche sonst die Dreizahl bei ihm hat (vgl. oben

S. 110 f.), theils aus dem Verhältniß erklären, wie sein Auftreten am ersten (2, 13 f.) und dritten Passahfeste durch das *ὀ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ* (7, 10) am zweiten vermittelt wird. Vgl. S. 290 f.

Zu S. 363. zu der Anm. *): Gegen die Kenntniß Justin's vom johanneischen Evangelium spricht besonders auch noch dieß, daß Justin a. a. O. c. 111. entschieden den 15ten Nisan als Todestag Jesu bezeichnet: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν, καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται.* Dieß sagt Justin, ungeachtet er unmittelbar vor diesen Worten sagt: *ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη.* Er hatte also noch die unbestimmte Vorstellung von Christus, als dem Passahlamm, von welcher oben die Rede war (S. 278), wie hätte er aber sie noch haben können, wenn ihm aus dem johanneischen Evangelium schon das eigentliche Moment dieser Idee bekannt gewesen wäre?

Zu S. 371. Lin. 23. Die fabelhafte Erzählung von den gigantischen Weinstöcken und Weintrauben des tausendjährigen Reichs, welche die presbyteri, qui Joannem, dsicipulum Domini, viderunt, aus dem Munde desselben gehört haben wollten (Iren. 5, 33, 3), weist uns ohnedieß auf keinen andern Johannes hin, als den Apokalyptiker.

Register.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Tübingen, gedruckt bei L. Fr. Fues.

